FRANZ BRENTANO

ARISTÓTELES



HUNAB KU

PROYECTO BAKTUN 

FRANZ BRENTANO

ARISTÓTELES

Traducción del alemán

por

MOISÉS SÁNCHEZ BARRADO

Catedrático del Instituto de Burgos

EDITORIAL LABOR, S. A. : BARCELONA - BUENOS AIRES

PROLOGO

De entre los conocimientos, aventaja, según Aristóteles, a todos los otros en valor y dignidad el que él denomina « sabiduría » ; más aún, su contemplación continua nos hace partícipes, según él mismo, de la más alta felicidad de que el hombre es capaz en principio. Todos los biógrafos de Aristóteles están en esto conformes ; pero cuando luego pasan a exponer la doctrina aristotélica sobre la sabiduría, nos presentan algo tan inarmónico y tan plagado de evidentes absurdos, que no puede uno menos de sentirse disgustado.

Y si eso es ya bastante para despertar desconfianza, todavía es más sospechoso su modo total de proceder en la investigación del pensamiento y de las doctrinas aristotélicas. Cuando tropiezan con dos tesis que parecen contradecirse de la manera más extraña, sin andar en más averiguaciones pretenden que hay una real contradicción y se preguntan, por consiguiente, cuál de las dos afirmaciones contradictorias habrá que preferir en la exposición como la propia de Aristóteles. Y, sin embargo, lo más fácil sería presumir que aquellos pasajes podrían entenderse en otro sentido que los armonizara entre sí, y con la ventaja de que lo que,

a primera vista, parecía crear una dificultad a la comprensión, sirve más bien para facilitarla, pues la necesidad de justipreciar simultáneamente dos afirmaciones al parecer contradictorias, es un puntal firme para la interpretación de una y otra. Y todavía más. Quizá la explicación de la coherencia de un juicio con otro, exige ciertos conceptos intermediarios, descubriéndosenos así la totalidad del pensamiento aristotélico de una manera mucho más completa.

Ese camino es precisamente el que yo he tomado, y creo así, aprovechando varias indicaciones desparramadas en las distintas obras, haber llegado a un resultado que se recomienda de una parte por su coherencia, y de otra porque, apoyándonos en él, se comprende muy bien cómo Aristóteles podía detenerse con alta complacencia en la contemplación de una concepción del universo así configurada.

Cierto que la teoría aristotélica de la sabiduría es hoy insostenible en su totalidad y que varias partes de la misma están completamente superadas. Sin embargo, estoy convencido de que si se la comprende bien, aun hoy puede ser su estudio verdaderamente provechoso. Yo, por mi parte, no hago más que cumplir un deber de gratitud al reconocer que, cuando de joven me empecé a ocupar de Filosofía en una época de la más profunda decadencia para la misma, ningún maestro contribuyó más que Aristóteles a iniciarme en el verdadero camino de la investigación.

Hubo ciertamente que poner lo que de él recibí, en relación con multitud de conquistas científicas de épo-

cas posteriores, tomando así mucho, si bien no todo, de la herencia aristotélica una forma esencialmente nueva. Podría, no obstante, aun hoy suscribir las siguientes líneas que un día escribí en su álbum a uno de mis oyentes de la Universidad de Viena, que me las pidió amablemente :

De qué raza desciendo, oídlo, vosotros, los blasonados.
Semilla soy de Sócrates, el que a Platón produjo.
Platón creó la fuerza de Aristóteles, nunca envejecida.
Como no se marchitó la novia que él, amante, se escogió.
Dos milenios pasaron, aún florece y da brotes el himeneo aquel ;
Aun hoy, me glorío de proceder de ese, y no de otro conyugio.
A ti, Eudeumo, el piadoso, saludo cual a hermano,
Y a ti también, boca divina, Teofrasto, dulce como el vino de [Lesbos.
Por haberle sido ya ofrendado tarde y ser el más joven de los suyos,
Me ha preferido, tiernamente, el padre, a todos los demás.

Son ya muy instructivos los múltiples puntos de contacto y aun de concordancia de la teoría aristotélica de la sabiduría con la de nuestro gran Leibniz. Se ha ridiculizado el magnánimo optimismo de éste, pero hoy se empieza a ser más justo con la significación de su doctrina. Seguramente ha de salir ésta ganando al notar que la filosofía helénica dió expresión y alta estima a las mismas convicciones que el eminente y moderno pensador enseñó de la manera más fervorosa y en las que vió los fundamentos de una vida verdaderamente humana y digna.

He procurado hacer la exposición todo lo más ceñida posible. Pero, dada la profunda oposición en que se halla con las concepciones corrientes, no era posible evitar siempre una demostración a fondo y una refuta-

ción de las objeciones más principales. Y habría tenido que ser aun más extenso, si respecto a algunos de los puntos más discutidos, como, verbigracia, la doctrina del *νοῦς ποιητικος* (el entendimiento activo), la del obrar del Dios aristotélico, así como la de la animación del hombre y del origen del género humano, no hubiera podido remitirme a las respectivas explicaciones que doy en mi *Psicología de Aristóteles* y en mi tratado próximo a aparecer: *Doctrina de Aristóteles sobre el origen del espíritu humano.*

Franz Brentano

Vida

Si contando siempre entre los más altos bienhechores de la humanidad a los investigadores científicos, damos la superioridad a unos sobre otros, sea por haber ejercitado su actividad *en* más ricos y variados trabajos o en un más alto campo, sea por haber obtenido mayores resultados positivos o haber influido a sus contemporáneos o sucesores de modo más amplio y duradero, seguramente y bajo todos estos aspectos, ninguno quizá tenga más derecho que Aristóteles a tal homenaje de gratitud.

Había nacido en 384 a. C., en Estagira, ciudad-colonia de los griegos en Macedonia. Sus padres y demás antepasados habían sido médicos de los reyes de aquella nación. Pero espiritualmente podía con más razón llamar a Atenas su patria, pues habiéndose trasladado a ella a los 17 años, no la abandonó en veinte años, y esto sólo por algo más de un decenio. Allí recibió toda su formación científica, allí puso cátedra y allí parece haber compuesto todos los escritos que de él poseemos. Sus sentidos estaban abiertos a todos los nobles estímulos que entonces podía recibir de Atenas. Pero ante todo le atrajo Platón, cuya escuela frecuentó desde luego y cuyo influjo, a pesar de toda la atención

que Aristóteles consagró más tarde a los antiguos filósofos y singularmente a los de la escuela jónica, se hace notar por encima de la de todos los demás, lo mismo en la filosofía teorética que en la práctica. No cabe duda tampoco, de que en todo tiempo se sintió obligado respecto a aquél a la más profunda gratitud. Así nos habla Olimpiodoro de un discurso epidéctico (un panegírico) escrito por Aristóteles en honor de Platón, y del poema elegiaco en que Aristóteles celebró a su amigo muerto, el cipriota Eudemo, nos hace notar un pasaje, en que a la alabanza del noble muerto se mezcla la expresión de la admiración más alta hacia Platón, entonces todavía en vida :

« Apenas pisó el umbral radiante de la ciudad de Cécrope
Erige, piadoso y devoto, el altar de la santa amistad
A aquel, hasta cuya alabanza Temis prohibe al malo,
Quien el primero de los mortales, el único, claramente demostró
Con su vida, primero, y con su convincente palabra, después,
Cómo hay un camino que lleva a la virtud y a la felicidad.
Pero a nadie encuentra dispuesto tal nuncio de salud. (1).

Y ese sentimiento de la más alta veneración no se apagó jamás. No se puede dar más eficaz expresión al sentimiento de una deuda de gratitud nunca extinguida al maestro que le inició en la sabiduría, que como lo hace Aristóteles en el crepúsculo de su vida en los libros de la amistad. Es el caso mismo, dice él, de los beneficios recibidos de los padres y de la providencia divina, que no se acaban nunca de pagar.

(1) Eudemo había muerto en Sicilia envuelto en el último ensayo fracasado de reforma de Platón.

Cierto que a pesar de esos sentimientos para con Platón, a cuyas doctrinas parece haberse adherido totalmente en sus primeros ensayos escritos, lo combatió luego en varios puntos muy principales. Pero él mismo se explica respecto a este punto con la bella frase de que la verdad debe sernos más querida que el más íntimo amigo y que por la verdad debemos renunciar aun a las propias convicciones. Esa crítica despreocupada que en sus años de madurez no tuvo inconveniente en ejercitar incluso personalmente frente a Platón, le honra mucho aun habiendo con ello dado ocasión a las hablillas de malas lenguas (de los epicúreos), que querían arrojar una luz desfavorable lo mismo sobre él que sobre Platón.

Es un hecho de experiencia y que Aristóteles mismo menciona y explica ocasionalmente, que suscitan más amor en el hombre los beneficios hechos que los recibidos. No puede dudarse por lo tanto de que Aristóteles tuvo siempre una cálida simpatía para con Alejandro Magno, cuya educación le había encomendado el rey Filipo, y sobre cuyo espíritu y corazón había ejercitado la más bienhechora influencia. Pero tampoco esa simpatía le llevó a aprobar en un todo la conducta del grande hombre, como soberano. Y hasta, si bien se advierte, no es posible desconocer que más de una sentencia importante de sus libros sobre el Estado parecen hechas para señalar como falsos y reprensibles los fines que perseguía Alejandro. Éste, en su afán dominador, no pensaba más que en la guerra y en la extensión cada vez mayor de su imperio. Aristóteles dice,

en cambio, que todos los Estados cuyas instituciones tienen por fin principal la guerra, son Estados fracasados en principio, y se muestra contrario a una extensión ilimitada del Estado. Pues que al contrario de la divinidad, cuyo gobierno puede abarcar el universo infinito, el hombre es limitado en todas sus fuerzas, y, en consecuencia, el Estado como todo organismo, tiene una cierta magnitud natural y relativamente corta. El rebasamiento de esa medida tiene que traer consigo, por lo tanto, no un acrecimiento sino una mengua de perfección. Las mismas relaciones personales que con la corte macedónica tuvieron Aristóteles y sus mayores, no le impidieron estimar poco conveniente al bienestar del Estado la monarquía hereditaria.

La vida de Aristóteles fué muy agitada. Habiendo quedado muy pronto huérfano de padre y madre, tuvo la suerte de encontrar unos cariñosos segundos padres en Proxeno y su mujer que dirigieron sus primeros pasos por el camino de la virtud y le guardaron fielmente su no insignificante patrimonio paterno. Todavía les consagra un recuerdo de gratitud en su testamento. Después de la muerte de Platón y accediendo a una invitación del príncipe Hermeias, marchó a Atarneo, donde fué testigo de la súbita caída y muerte de aquel noble amigo. Después de salvar por la huida a Pitias, sobrina e hija adoptiva del mismo, la tomó por esposa. Pero pronto se la arrebató también la muerte. Sin embargo, aunque entretanto había contraído un nuevo enlace con Herpile de Estagira, todavía se acuerda de aquélla con cariño en su testamento. Algunos quieren

hacernos creer que aquel segundo enlace fué un mero concubinato, pero por muy diferente que hubiera sido la condición social de Herpile de la de Pitias, no hay que pensar en relaciones como las que designamos con aquel nombre. La injusticia que suponen éstas para con la mujer, contradice en absoluto aquel sentido, tan conocido de Aristóteles para la rectitud y la amistad. V en efecto, a Herpile que le dió a su Nicómaco, le fué encomendada como a su segunda madre, la educación de una hija que le dejó su primera mujer. Vemos, por otra parte, cómo se ocupa en su testamento del porvenir de su futura viuda con una disposición muy significativa para la cuestión que nos ocupa. « Se la ha de casar, dice, por segunda vez, en caso de que ella lo quiera, pero sólo con un hombre que sea digno de ella ». Vemos, pues, que para aquella segunda unión debió existir alguna sanción, ante todo la de la conciencia.

En general, su testamento encierra muchas cosas que nos acaban de revelar su noble personalidad, en especial ciertas disposiciones en relación con los esclavos que dejaba, demostrando en ellas que si él en su Ética nos manda ver en el esclavo no sólo al esclavo, una especie de instrumento vivo, sino al hombre, también supo acomodar a la teoría su propia conducta del modo más bello.

Poco antes de su muerte fué alcanzado por graves infortunios. Hubo de pasar por la amargura de ver que Alejandro, embriagado, había dado muerte en un acceso de cólera a su noble sobrino Calístenes. Cuando murió

Alejandro y llegó la noticia a Atenas, Aristóteles, que siempre había sido fiel y agradecido a todo favor, experimentó la más negra ingratitud de parte de aquella ciudad, en cuyo favor había tantas veces hecho valer su influencia ante la corte macedónica. A causa de un poema que conservamos, en que celebraba al amigo muerto Hermeias, se le movió la acusación de haber tributado honores divinos a un hombre. Conociendo bien los apasionamientos del pueblo se sustrajo al proceso huyendo, siendo empero condenado a muerte en rebeldía.

A pesar de haber sido por completo ajeno a la política de Alejandro, no se libró de ser alcanzado por los furores del odio largamente reprimido contra el poderío macedónico y que al estallar violentos hostilizaron la persona del gran Estagirita.

Se ha contrapuesto esa falta de todo intento de intervención práctica en la política de Alejandro con la conducta de Platón, que hizo varios viajes a Siracusa para reformar aquel Estado con arreglo a sus máximas políticas. Pero ha sido error grande pretender explicar ese contraste por la preferencia que Aristóteles tenía para la vida contemplativa respecto de la práctica. Precisamente esa preferencia por la contemplación se encuentra lo mismo en Platón que en Aristóteles. Y si Platón, a pesar de ese amor por la contemplación, sostenía que el filósofo debe ocuparse en el gobierno del Estado, porque en un Estado no andan bien los cosas hasta que el filósofo llegue a rey o el rey sepa filosofar bien, Aristóteles era de ese mismo parecer. Indudable-

mente hubiera sacrificado gustoso una parte de su tiempo libre, para él de tanto precio, si hubiera visto a Alejandra inclinado a prestar oídos, aun como príncipe, a las doctrinas y consejos de su educador. De seguro que esos consejos no se hubieran apartado, tanto como ocurrió con más de una idea revolucionaria de Platón, de los caminos que la experiencia evidenciaba como verdaderamente viables. Si Aristóteles se hubiera realmente y en principio limitado a la investigación y no hubiera querido tener participación alguna en la política ¿cómo hubiera aceptado tan de buen grado la invitación del rey Filipo? Desde luego que Alejandro iba a ser educado, no para investigador, sino para director de un Estado. Y, seguramente, no aceptó la proposición de Filipo por la remuneración que de él esperase, sino por parecerle de éxito más probable el intento de ganar para sus ideas políticas a un joven príncipe, que no a un tirano asentado ya en el trono, como Platón pretendió.

Aristóteles murió a los 62 años de edad en Calcis de Eubea, que había acogido al fugitivo en el verano del año 322 a. de J. C. Del mismo modo que en vida eclipsó con su escuela del Liceo (que recibió su nombre de Peripatética del paseo cubierto del mismo) a la Academia (que estaba bajo la dirección de Speusipo), asi también luego en poder de sus inmediatos sucesores, el primero de los cuales fué Teofrasto. Al lado de éste hay que nombrar también a Eudemo, el autor de la ética conocida por su nombre, y que es el mejor de sus discípulos inmediatos.

Escritos

Pasemos ahora a los escritos del gran hombre, que habiendo ya en tiempos de Platón hecho sus primeras armas de escritor, tomó por modelo a su maestro así como en la materia, también en la forma de la exposición. Escribió varios diálogos, de los que empero sólo nos quedan insignificantes fragmentos. Era un empeño peligroso el querer rivalizar con Platón en cuanto a la belleza de la forma. Pero parece ser que, si no llegó Aristóteles a ponerse a la altura del modelo, logró apropiarse algunas de sus excelencias, pues sólo por esos escritos, perdidos para nosotros, pudo Cicerón sentirse movido a celebrarle en segundo lugar después de Platón en cuanto al modo de presentar sus doctrinas, perfecto no sólo didáctica sino también estéticamente.

En cuanto a los escritos que conservamos, lo ceñido y plástico de la expresión les da, aparte del interés de fondo, un encanto especial. Pero dejan bastante que desear (y precisamente más que ninguno, los más importantes) desde el punto de vista expositivo.

Hay repeticiones molestas ; una aclaración que hubiera estado mejor antes, viene luego muy a destiempo; y hasta la primera condición que tiene derecho a exigir todo lector, la claridad, es bastante deficiente. Unas veces la excesiva concisión, otras lo equívoco de las expresiones hace ininteligible más de un pasaje. Y ese diverso sentido de una misma palabra no sólo tiene lugar en pasajes diversos, sino que se permite ese cam-

bio de significación aun dentro de un mismo pasaje ; más todavía, dentro de una misma frase.

Y lo más lamentable es que esa excesiva brevedad, de que nos quejamos, suele hacerse notar más especialmente allí donde se trata de las cuestiones más importantes y difíciles : circunstancia que ya en la Antigüedad llevó a muchos a formular las más raras opiniones. Se quiso ver en ello una intención expresa de hacerse ininteligible, pues, según ellos, pretendía que ciertas altas verdades no fueran del dominio público sino reservadas a su escuela. Otros sospechan que no sintiéndose bastante seguro en ciertas cuestiones, en vez de confesarlo sencilla y llanamente, hizo lo que el calamar hace para librarse de la persecución, arrojar tinta : para prevenir una posible crítica o refutación, se envolvió en una artificiosa oscuridad. Si bien tales suposiciones carecen de toda verosimilitud por incompatibles con el carácter de Aristóteles tal como nos es conocido, no por eso dejan de dar un elocuente testimonio de esa falta de claridad que le censuramos. Claridad que, por otra parte, no podía ganar mucho con las numerosas faltas que pueden haberse deslizado en el texto, de cuya inseguridad dan testimonio el gran número de variantes de los códices que se nos ha transmitido. Y lo más notable es que el intérprete se siente a veces tentado a enmendar el texto aun allí mismo donde convienen todos los códices, por lo demás tan incongruentes entre sí : enmienda que puede ser la verdadera aun cambiando el sentido de un pasaje en todo lo contrario mediante la inserción de un simple

οὐ (no). Claro es que no vamos a hacer responsable al escritor de las faltas de los copistas, pero podemos en todo caso decir que en un texto difícil de comprender para los copistas por lo oscuro del estilo, era de esperar semejante irrupción de falsas lecciones.

Pero seremos, por lo demás, más benignos al censurar la oscuridad y los otros defectos de la exposición en Aristóteles, al tener en cuenta cuándo y cómo fueron compuestos los escritos que aquél nos dejó. Hoy casi unánimemente se admite que la composición de todos ellos corresponde a la época de la segunda estancia en Atenas, esto es, entre los años 385-322 a. de J. C. La brevedad de este período está en razón inversa del asombroso número y variedad de los trabajos que en el mismo salieron a luz. Al mismo período pertenecen además de las obras que nos quedan, otras perdidas, como, y sobre todo, la gran obra cuyo contenido era una exposición histórica de las principales constituciones políticas antiguas.

Y si se tienen también en cuenta las siguientes circunstancias : que Aristóteles tenía que dividir su tiempo entre la actividad de escritor y la enseñanza oral ; las perturbaciones que a esa doble actividad habían de llevar los incidentes de la vida pública de entonces y de su vida privada ; y, finalmente, que, según se nos dice, fué de salud débil ¿qué de extraño tiene que nuestro autor, para cumplir el gran cometido que se había impuesto en servicio de la humanidad en otros y más esenciales aspectos, renunciase al pleno desarrollo

de su talento de escritor, que lo tenía, como lo demuestran sus primeros escritos?

Ni uno solo de los escritos conservados lo publicó él mismo ; ninguno tampoco está realmente terminado, si bien unos menos que otros. Una buena parte de ellos debieron servirle como de apuntes para sus conferencias (más o menos repetidos unos que otros). Algunos, empero, tienen tan del todo el carácter de un mero borrador que ni aun para aquello mismo habrían sido bastante.

Todo este conjunto de circunstancias dificultan, pues, esencialmente la recta comprensión de sus doctrinas, y la dificultad se acrecería aún más, si admitiéramos como cosa demostrada, con algunos renombrados críticos, que Aristóteles dice a veces cosas en que él mismo no cree. Tan pronto, según ellos, habría hecho las mayores concesiones a la opinión corriente aun contra su propia convicción, como en la debelación de un enemigo no habría tenido inconveniente en echarle en cara algo que él mismo tiene por verdadero, sólo para crearle un ambiente desfavorable cerca de aquellos a quienes se dirige ; finalmente, por afán de lucir su maestría dialéctica, para poder acumular razones, habría atacado al enemigo en ciertos respectos en que él mismo no está muy seguro.

Hay quien tiene estas malas mañas de escritor de Aristóteles por tan indudables, que sobre ellas construye un entero sistema exegético, indispensable, según ellos, si no se quiere que toda la doctrina aristotélica aparezca como un conjunto de contradicciones. Y hasta

llegan a asegurar que cuando sólo ocasionalmente emplea un principio aun para sacar de él importantes consecuencias, su aserto no tiene tanta autoridad como allí donde se ocupa en asentar y fundamentar ese principio. Admitir esto traería las peores consecuencias dadas las incertidumbres que produce lo impreciso de la expresión o la deficiente transmisión del texto. Porque es natural que los pasajes que tratan de fundamentar un principio, sean pocos, quizá uno solo, mientras que la ocasión de emplearlo se repite con frecuencia; y, además, el principio, cuando es de gran alcance, contribuye a fijar el carácter del sistema en todos sus rasgos esenciales. Y, en efecto, es infinitamente más fácil que por un descuido de frase o por una corrupción del texto se desfigure un pasaje, que no en igual medida un gran número de pasajes.

Y, de hecho, aquel axioma exegético ha llevado a sacrificar a un pequeñísimo número de afirmaciones un número incomparablemente mayor de ellas que figurando en los más diversos escritos y siendo concordes entre sí, contradirían sin embargo a aquellas pocas, tal como se las ha interpretado.

Felizmente, puedo yo asegurar en virtud de largos y esmerados estudios consagrados a Aristóteles, que todas estas hipótesis de antemano tan extrañas son por completo infundadas y que se deben sólo a falsas interpretaciones, que no son muy de extrañar dadas las dificultades que su comprensión ofrece. Nos proponemos, pues, no hacer uso alguno de tales recursos hipotéticos. Y si llegamos, a pesar de eso, a una exposición

tan coherente como las otras, tenemos a nuestro favor (en virtud de las reglas de la verosimilitud) la ausencia de tanta complejidad de presuposiciones y, además, la ventaja que resulta al verse por la comparación, que las doctrinas a que aquéllos se ven llevados por sus hipótesis artificiosas, resultan mucho menos armónicas en sí y se parecen mucho menos a la doctrina de los predecesores y sucesores históricos de Aristóteles, como asimismo a la de los grandes pensadores de otros tiempos que tienen mucho de común con Aristóteles. Son tan evidentemente absurdas, que un hombre que así interprete a Aristóteles, jamás podrá sentirse inclinado a adherirse a sus enseñanzas. En efecto, no se han sentido inclinados a una interpretación como la que hacen nuestros modernos e hipercríticos exégetas, ni los inmediatos sucesores del filósofo, ni Alejandro de Afrodisia, que por los años 200 d. de J. C. mereció el honroso título de « exégeta en sentido eminente » (1), ni Simplicio, el más docto de los comentadores de Aristóteles y, para quien éste es la más alta autoridad después de Platón, ni los filósofos árabes, ni los Escolásticos, para quienes Aristóteles era, según palabra del Dante, « el maestro de los que saben ». En cambio vemos aparecer ese modo de interpretar a Aristóteles en Ramus, que, como se

(1) Como prueba decisiva de ello, véase su comentario, indudablemente auténtico, del cap. 9 del libro I de la *Metafísica*. En cuanto al comentario que bajo su nombre nos ha llegado, al importante libro Λ de su *Metafísica*, FREUDENTHAL ha demostrado su falta de autenticidad de un modo irrebatible, en su obra : *Los fragmentos de Alejandro a la Metafísica de Aristóteles, conservados por Averroes*.

sabe, rompió con Aristóteles hasta en la Lógica, y que en virtud de una exégesis hasta entonces inaudita, esperaba coa mayor razón desacreditarle como metafísico.

Y así debería decirse que el potente influjo que a pesar de todo han ejercido siempre los escritos aristotélicos en las más altas esferas de la filosofía, es propiamente atribuible a un Aristóteles mal comprendido, no al verdadero Aristóteles. Vemos a Leibniz, por ejemplo, mal guiado por Ramus, atribuir a Aristóteles un modo de pensar (con respecto a los problemas más altos) muy parecido al que le atribuye la moderna interpretación y juzgar, por ello, muy despectivamente la teodicea aristotélica. Y si a pesar de todo está todavía tan poderosamente influído por Aristóteles aun en las cuestiones más importantes, sólo lo está de modo mediato a través de los que habían hecho del filósofo, entendido de otro modo, su maestro. ¡Cuán distinta hubiera sido la situación, si Leibniz hubiera conocido la verdadera doctrina de Aristóteles! ¡Con qué entusiasmo se hubiera referido a más de un rasgo concordante con los suyos! Y del mismo modo que a Leibniz se ve también a la época moderna privada por ese moderno oscurecimiento de la doctrina aristotélica de un influjo saludable y bendito precisamente en el más alto dominio del pensar, dejándose sólo sentir la influencia aristotélica en disciplinas relativamente inferiores.

Guardándonos, pues, de tener sin más por realmente contradictorias las afirmaciones en apariencia inconci-

liables del filósofo y de cohonestar el extraño proceder de repudiar las que parecen menos dignas de crédito, en obsequio a hipótesis aun más extrañas, la dificultad misma de armonizar unas y otras dará más valor a los puntales que se salven de ese modo y diremos con Aristóteles que la *απορία* (la dificultad) se convierte en *εὐπορία*(facilidad). Será, pues, necesario buscar el modo de hacer posible la conciliación de las varias aserciones, de modo que no sólo una afirmación dé luz para la recta interpretación de la otra, sino que así podamos llegar a reconstruir varios miembros del sistema total aristotélico, que no siéndonos dados directamente en su modo de expresarse sucinto y fragmentario, son, sin embargo, necesarios para reconstruir el conjunto. La estructura ideológica de un gran pensador se parece al organismo de un ser vivo, en que la estructura de una parte condiciona la de otra, y lo que consiguió Cuvier con los restos de los animales prehistóricos : por la naturaleza de las partes existentes determinar del modo más exacto la de las partes que faltaban, eso mismo debe ser posible en una obra de filosofía como la de Aristóteles. Y llegando así a la plena comprensión del verdadero carácter del todo, de modo que haga evidente la afinidad de este pensador con otros cuyas obras se conservan más completas, esa perspectiva nos proporcionará nuevos medios de interpretación y nos llevará a la más fácil comprensión de un caso por analogía con otro. Tales procedimientos nos proponemos utilizar y esperamos poder dar de ese modo una imagen mucho más completa del filósofo, sin rebasar nunca, claro

está, los límites de la verosimilitud. No dejaremos nunca de indicar, cuándo algo se afirma directamente, cuándo se deduce con seguridad, cuándo se presume de modo más o menos probable. No nos podrá alcanzar por parte de un crítico inteligente el reproche de faltar a la exactitud, porque, no hace falta decirlo, al emplear esos medios auxiliares no renunciamos a ninguno de los que usan los demás sino que procuraremos hacer de ellos un uso más amplio y cuidadoso. Y cuanto más se ensanche nuestro cometido en virtud de lo expuesto, tanto menos dejaremos de limitarlo, por otra parte, todo lo posible dado el reducido espacio de que disponemos. (1).

Haremos también referencia, aunque no sea más que con unas palabras, a la cuestión de la cronología de los escritos aristotélicos, y a lo que distingue los llamados « exotéricos » de los llamados « esotéricos ».

La cronología, sobre todo si está fundada en huellas de una evolución doctrinal, puede tener una alta importancia para la comprensión y ordenamiento sistemático de los varios sectores doctrinales. En Platón es, desde luego, innegable un gradual desarrollo de pensamiento. ¿Cómo Aristóteles había de escapar a esa ley de transformación? El cambio es seguro, si se retrocede hasta la época en que escribió sus diálogos. Aun los pocos fragmentos conservados dan testimonio de ello. Pero es corriente oír decir que en los escritos sistemáticos que de él nos han llegado apenas se notan diferencias de doctrina, y que esto nos obliga a suponer, o que esos escritos fueron compuestos en fechas muy próximas entre sí, o que Aristóteles (que no publicó por sí mismo

(1) Este estudio estaba destinado primitivamente a la obra editada por el Dr. VON ÁSTER : *Los grandes pensadores.* De ahí la concisión que procuré darle, pero que en fin de cuentas no bastó para hacerlo aceptable por entero. Capítulos muy importantes que hubo que sacrificar, hallan cabida en esta edición separada.

ninguno de esos escritos) debió hacer *a posteriori* las debidas rectificaciones.

Pero el espacio de más de doce años (que duró la composición de esos escritos sistemáticos) pudo hacer advertir algo que ofrecía reparo o que necesitaba reformar a un pensador que seguramente no era tan presuntuoso que quisiera atribuir a todas sus aserciones la certeza de teoremas matemáticamente demostrados, y que más bien se manifiesta muy humilde respecto a la imperfección de toda sabiduría humana. Y si eran fáciles de hacer a posteriori rectificaciones de poca monta, no así las que requerían refundiciones profundas.

Muchas veces advertimos que una aclaración que Aristóteles tiene por necesaria, no la pone en el lugar que en el escrito le corresponde, sino que la yuxtapone luego de un modo completamente suelto, y a veces se siguen varias de esas rectificaciones sin orden ninguno entre sí, de un modo desmañado. No quería ni podía tomarse tiempo para más de eso, él, a quien ocupaban por el momento otros problemas. Y ¿cómo habría de haberlo encontrado, cuando se trataba no de un mero complemento de detalle, sino más bien de una revisión que no podía haber llevado a cabo sin importantes reelaboraciones? Para escritos aun no editados por él, ni San Agustín se habría creído obligado a hacer un *liber retractationum* como lo hizo para los ya publicados por él.

Pero se dirá : y ¿a qué vienen todas esas reflexiones, si la experiencia nos dice que de hecho tales refundiciones no han tenido lugar en los escritos sistemáticos de Aristóteles? Precisamente, creen ellos, si esa circunstancia nos priva la mayor parte de las veces de la posibilidad de fijar su sucesión cronológica, la hace aparecer como no necesaria y nos dispensa, por lo tanto, de echarla de menos. Pero aun asi planteada la cuestión, creo haberme convencido de lo contrario mediante una confrontación precisa. Es en especial en un punto, y punto muy importante, donde he encontrado en Aristóteles una serie de cambios sucesivos. Y es en la teoría de la definición, sobre la que hace indicaciones en los *Tópica*, en los *Segundos Analíticos*, en los libros de la *Metafísica*, y de nuevo en el libro 4.° de la *Meteorología* y en el escrito *De partibus animalium*, indicaciones que lejos de ser compatibles entre sí, se contradicen abiertamente en muchos puntos. Es importante comparar la conducta práctica de Aristóteles cuando tiene que dar una definición importante, y ver el concepto

de definición que es para él regulador, en las diferentes obras. Todo el inundo reconoce que los *Topica* es, de cutre los escritos lógicos conservados, el más temprano en el orden cronológico. La teoría de la definición en los *Segundos Analíticos* tiene ya momentos enteramente nuevos. En ellos la definición se pone en íntima relación con el conocimiento por causas tal como debe resultar de la demostración científica, y se exige de aquélla que tenga en cuenta la causa en su cuádruple sentido de materia, forma, causa eficiente y causa final.

Pero de que propiamente sólo son definibles las sustancias, no se hace la menor mención ni aquí ni en los *Tópica,* sino que, por el contrario, los ejemplos todos se forman de la esfera de los accidentes. Así, el libro 7.° de la *Metafísica,* al limitar la posibilidad de una definición en sentido estricto a las sustancias, sobrepasa lo que dijo en los *Analíticos y* contradice bien claramente a los *Topica*, en los que había dicho que en la definición, la diferencia específica no puede contener el concepto del género, mientras que en el libro Z de la *Metafísica* se dice expresamente lo contrario, debiendo cada ulterior diferencia contener la precedente y ser, por consiguiente, la última diferencia igual en contenido a la definición entera. Sin ello, se dice en la *Metafísica*, faltaría al todo la unidad real. Ahora bien, en referencia a esa idea llega Aristóteles a una nueva y notable afirmación. Después de haber distinguido una clase de animales como « dotada de pies », no cabe a su juicio distinguir luego como subclase, por ejemplo, « animales con pies, alados », especificándose por medio de la diferencia « alados » como « animales con pies, alados », porque en este caso la última diferencia no contendría las anteriores. Lo pertinente sería, partiendo de la clase inmediatamente anterior : « animales con pies », poner como subclase : « animales con pies de dedos articulados », verbigracia, ateniéndose siempre a la misma parte del animal en el avanzar de la definición.

Recuerda esto el método clasificatorio artificial de Linneo. En cambio las reglas de clasificación que da Aristóteles en el escrito *De partibus animalium*, rechazan del modo más expreso el método recomendado en *Metafísica Z*, y al exigir que se tengan igualmente en cuenta todas las partes de los animales, resulta algo parecido al método clasificatorio *natural* de Linneo.

Otra considerable diferencia parece separar el *De partibus animalium* de *Metafísica* Z, diferencia que también se advierte

en un pasaje del capítulo final del libro 4.° de *Meteorología*. El libro Z de la *Metafísica*, que limita la definición en sentido estricto a la categoría de sustancia, jamás manifiesta la convicción de que no tenemos de hecho conceptos sustanciales diferenciales; antes bien, no parece sino que Aristóteles está convencido de darnos tales ejemplos en los ejemplos por él escogidos. En cambio, la *Meteorología* dice de la manera más expresa que nos faltan por completo los conceptos diferenciales sustanciales, y deben ser sustituidos por determinaciones accidentales que les acompañan como propiedades y sobre todo por la indicación de las actividades específicas que ejercita la respectiva especie; que esas actividades se destacan más en los seres vivos y que por eso se prestan mejor a la definición de especies los cuerpos vivos que los muertos. En este punto se ha operado una evolución en el pensamiento de Aristóteles, no solo respecto a la manera de definir, sino también, según parece, respecto a la cognoscibilidad de las substancias, y le vemos tomar una posición muy parecida a la de Locke y Leibniz en sus ensayos sobre el entendimiento humano.

Esas mismas convicciones mantiene el escrito *De partibus animalium*. No diferencias de substancias mismas, sino propiedades que legadas a ellas como características de las mismas, en su conjunto nos ofrecen un substituto de aquéllas, es lo que empleamos en las definiciones, no habiendo inconveniente en emplear como características hasta determinaciones negativas. Estamos seguros de no equivocarnos al afirmar que la causa de estos grandes progresos en la teoría de la definición respecto al libro Z de la *Metafísica*, fueron los estudios que produjeron la *Historia animalium*. Como una especie de prenuncio de la futura transformación de la doctrina de *Metafísica* Z debe quizá considerarse el pasaje 3, p. 1029 a 11, en que se dice que si los accidentes fueran suprimidos parecería que no quedaba nada. Y parecen prepararla el terreno hasta algunos lugares de los *Analytica posteriora* en que se habla de la busca de la definición como del último fundamento de las propiedades. Creo, pues, haber destruido el prejuicio de que no se puede encontrar por ninguna parte en los escritos sistemáticos, que nos quedan de Aristóteles, señal de una evolución esencial en su doctrina, bastando lo dicho para asentar la sucesión cronológica de algunos de sus más importantes escritos. De ahí resulta también, contra lo que general-

está, los límites de la verosimilitud. No dejaremos nunca de indicar, cuándo algo se afirma directamente, cuándo se deduce con seguridad, cuándo se presume de modo más o menos probable. No nos podrá alcanzar por parte de un crítico inteligente el reproche de faltar a la exactitud, porque, no hace falta decirlo, al emplear esos medios auxiliares no renunciamos a ninguno de los que usan los demás sino que procuraremos hacer de ellos un uso más amplio y cuidadoso. Y cuanto más se ensanche nuestro cometido en virtud de lo expuesto, tanto menos dejaremos de limitarlo, por otra parte, todo lo posible dado el reducido espacio de que disponemos. (1).

Haremos también referencia, aunque no sea más que con unas palabras, a la cuestión de la cronología de los escritos aristotélicos, y a lo que distingue los llamados « exotéricos » de los llamados « esotéricos ».

La cronología, sobre todo si está fundada en huellas de una evolución doctrinal, puede tener una alta importancia para la comprensión y ordenamiento sistemático de los varios sectores doctrinales. En Platón es, desde luego, innegable un gradual desarrollo de pensamiento. ¿Cómo Aristóteles habia de escapar a esa ley de transformación? El cambio es seguro, si se retrocede hasta la época en que escribió sus diálogos. Aun los pocos fragmentos conservados dan testimonio de ello. Pero es corriente oír decir que en los escritos sistemáticos que de él nos han llegado apenas se notan diferencias de doctrina. y que esto nos obliga a suponer, o que esos escritos fueron compuestos en fechas muy próximas entre sí, o que Aristóteles (que no publicó por sí mismo

(1) Este estudio estaba destinado primitivamente a la obra editada por el Dr. VON ÁSTER : *Los grandes pensadores.* De ahí la concisión que procuré darle, pero que en fin de cuentas no bastó para hacerlo aceptable por entero. Capítulos muy importantes que hubo que sacrificar, hallan cabida en esta edición separada.

ninguno de esos escritos) debió hacer a posteriori las debidas rectificaciones.

Pero el espacio de más de doce años (que duró la composición de esos escritos sistemáticos) pudo hacer advertir algo que ofrecía reparo o que necesitaba reformar a un pensador que seguramente no era tan presuntuoso que quisiera atribuir a todas sus aserciones la certeza de teoremas matemáticamente demostrados, y que más bien se manifiesta muy humilde respecto a la imperfección de toda sabiduría humana. Y si eran fáciles de hacer a posteriori rectificaciones de poca monta, no así las que requerían refundiciones profundas.

Muchas veces advertimos que una aclaración que Aristóteles tiene por necesaria, no la pone en el lugar que en el escrito le corresponde, sino que la yuxtapone luego de un modo completamente suelto, y a veces se signen varias de esas rectificaciones sin orden ninguno entre sí, de un modo desmañado. No quería ni podía tomarse tiempo para más de eso, él, a quien ocupaban por el momento otros problemas. Y ¿cómo habría de haberlo encontrado, cuando se trataba no de un mero complemento de detalle, sino más bien de una revisión que no podía haber llevado a cabo sin importantes reelaboraciones? Para escritos aun no editados por él, ni San Agustín se habría creído obligado a hacer un *liber retractationum* como lo hizo para los ya publicados por él.

Pero se dirá : y ¿a qué vienen todas esas reflexiones, si la experiencia nos dice que de hecho tales refundiciones no han tenido lugar en los escritos sistemáticos de Aristóteles? Precisamente, creen ellos, si esa circunstancia nos priva la mayor parte de las veces de la posibilidad de fijar su sucesión cronológica, la hace aparecer como no necesaria y nos dispensa, por lo tanto, de echarla de menos. Pero aun así planteada la cuestión, creo haberme convencido de lo contrario mediante una confrontación precisa. Es en especial en un punto, y punto muy importante, donde he encontrado en Aristóteles una serie de cambios sucesivos. Y es en la teoría de la definición, sobre la que hace indicaciones en los *Tópica,* en los *Segundos Analíticos,* en los libros de la *Metafísica,* y de nuevo en el libro 4.° de la *Meteorología* y en el escrito *De partibus animalium,* indicaciones que lejos de ser compatibles entre sí, se contradicen abiertamente en muchos puntos. Es importante comparar la conducta práctica de Aristóteles cuando tiene que dar una definición importante, y ver el concepto

de definición que es para él regulador, en las diferentes obras. Todo el inundo reconoce que los *Topica* es, do entre los escritos lógicos conservados, el más temprano en el orden cronológico. La teoría de la definición en los *Segundos Analíticos* tiene ya momentos enteramente nuevos. En ellos la definición se pone en íntima relación con el conocimiento por causas tal corno debe resultar de la demostración científica, y se exige de aquélla que tenga en cuenta la causa en su cuádruple sentido de materia, forma, causa eficiente y causa final.

Pero de que propiamente sólo son definibles las sustancias, no se hace la menor mención ni aquí ni en los *Tópica,* sino que, por el contrario, los ejemplos todos se forman de la esfera de los accidentes. Así, el libro 7.° de la *Metafísica,* al limitar la posibilidad de una definición en sentido estricto a las sustancias, sobrepasa lo que dijo en los *Analíticos* y contradice bien claramente a los *Tópica,* en los que había dicho que en la definición, la diferencia específica no puede contener el concepto del género, mientras que en el libro Z de la *Metafísica* se dice expresamente lo contrario, debiendo cada ulterior diferencia contener la precedente y ser, por consiguiente, la última diferencia igual en contenido a la definición entera. Sin ello, se dice en la *Metafísica,* faltaría al todo la unidad real. Ahora bien, en referencia a esa idea llega Aristóteles a una nueva y notable afirmación. Después de haber distinguido una clase de animales como « dotada de pies », no cabe a su juicio distinguir luego como subclase, por ejemplo, « animales con pies, alados », especificándose por medio de la diferencia « alados » como « animales con pies, alados », porque en este caso la última diferencia no contendría las anteriores. Lo pertinente sería, partiendo de la clase inmediatamente anterior : « animales con pies », poner como subclase : « animales con pies de dedos articulados », verbigracia, ateniéndose siempre a la misma parle del animal en el avanzar de la definición.

Recuerda esto el método clasificatorio artificial de Linneo. En cambio las reglas de clasificación que da Aristóteles en el escrito *De partibus animalium,* rechazan del modo más expreso el método recomendado en *Metafísica Z,* y al exigir que se tengan igualmente en cuenta todas las partes de los animales, resulta algo parecido al método clasificatorio *natural* de Linneo.

Otra considerable diferencia parece separar el *De partibus animalium* de *Metafísica* Z, diferencia que también se advierte

en un pasaje del capítulo final del libro 4.° de *Meteorología*. El libro / de la *Metafísica*, que limita la definición en sentido estricto a la categoría de sustancia, jamás manifiesta la convicción de que no tenemos de hecho conceptos sustanciales diferenciales ; antes bien, no parece sino que Aristóteles está convencido de darnos tales ejemplos en los ejemplos por él escogidos. En cambio, la *Meteorología* dice de la manera más expresa que nos faltan por completo los conceptos diferenciales sustanciales, y deben ser sustituidos por determinaciones accidentales que les acompañan como propiedades y sobre todo por la indicación de las actividades específicas que ejercita la respectiva especie ; que esas actividades se destacan más en los seres vivos y que por eso se prestan mejor a la definición de especies los cuerpos vivos que los muertos. En este punto se ha operado una evolución en el pensamiento de Aristóteles, no solo respecto a la manera de definir, sino también, según parece, respecto a la cognoscibilidad de las substancias, y le vemos tomar una posición muy parecida a la de Locke y Leibniz en sus ensayos sobre el entendimiento humano.

Esas mismas convicciones mantiene el escrito *De partibus animalium*. No diferencias de substancias mismas, sino propiedades que legadas a ellas como características de las mismas, en su conjunto nos ofrecen un substituto de aquéllas, es lo que empleamos en las definiciones, no habiendo inconveniente en emplear como características hasta determinaciones negativas. Estamos seguros de no equivocarnos al afirmar que la causa de estos grandes progresos en la teoría de la definición respecto al libro Z de la *Metafísica*, fueron los estudios que produjeron la *Historia animalium*. Como una especie de prenuncio de la futura transformación de la doctrina de *Metafísica Z* debe quizá considerarse el pasaje 3, p. 1029 a 11, en que se dice que si los accidentes fueran suprimidos parecería que no quedaba nada. Y parecen prepararla el terreno hasta algunos lugares de los *Analytica posteriora* en que se habla de la busca de la definición como del último fundamento de las propiedades. Creo, pues, haber destruido el prejuicio de que no se puede encontrar por ninguna parte en los escritos sistemáticos, que nos quedan de Aristóteles, señal de una evolución esencial en su doctrina, bastando lo dicho para asentar la sucesión cronológica de algunos de sus más importantes escritos. De ahí resulta también, contra lo que general-

mente se cree, que ciertos tratados de ciencias naturales se escribieron más tarde que una parte de los libros de *Metafísica*. Y no sólo hay que atribuir una fecha más tardía a la composición del *De partibus animalium y* al cuarto libro de *Meteorología*, sino que, siendo segura la posterioridad de esta última, ha llegado también a hacerse cierta la del *De generatione animalium* y probable la *Historia animalium.* Aun podemos inferir con certeza que los tres libros, tan importantes *De anima* (que entran también en la categoría de escritos de ciencias naturales, y naturalmente los llamados *Parva naturalia,* anejos a los *De, Anima)* han sido escritos también en fecha posterior a las mencionadas partes de la *Metafísica,*como se ve inmediatamente cuando se advierte que el modo de definir el alma no se acomoda a los postulados del libro Z de la *Metafísicay,* en cambio, se muestra en perfecta conformidad con las doctrinas del capítulo final del cuarto libro de *Meteorología.* Además, si Aristóteles al escribir los libros *De anima* hubiera perseverado en el punto de vista adoptado en *Metafísica* Z, sería incomprensible su teoría de los objetos propios y comunes *(αισθητά ἴδια και κοινὰ)*, pues, derivándose según él, como veremos luego, todos nuestros conceptos de la percepción, si tuviéramos conceptos de diferencias sustanciales, entre los objetos propios y comunes de los sentidos, se contrariarían no las diferencias accidentales sino también tales diferencias sustanciales. Ahora bien, esto no es así.

Por otra parte, los tratados reunidos en la *Metafísica* no forman una obra única, pudiendo suceder muy bien, que lo que se dice de los otros libros, valga igualmente para el libro *Λ,* importante sobre todos, y el único que entra a fondo en las cuestiones sobre el primer principio de todos los casos. Está escrito muy en esbozo y no contiene nada respecto a investigaciones sobre los principios del conocimiento ni se ocupa nunca tampoco de la cuestión de la definición, de modo que no tenemos por esta parte medio de situarlo cronológicamente. Pero en cambio, del hecho de que además de la Astronomía de Eudoxo tiene en cuenta también la dé Kalipo, se deduce que es más moderno que los libros *De cáelo.* En cuanto a la ordenación de las materias en él tratadas y que le son comunes con las investigaciones metafísicas anteriores más extensas, lo vemos superior a éstas. Así, pues, apenas puede dudarse de que el libro *Λ* pertenece a la época más madura de la filosofía aristotélica. Pero al mismo tiempo hay que considerarlo

como un prólogo o preparación, no más, de una obra extensa sobre la misma materia, obra que no llegó nunca a escribirse.

A esa obra habría reservado nuestro filósofo la discusión amplia de ciertos problemas que roza acá y allá en los escritos naturalísticos pero que, perteneciendo a la primera filosofía, no tiene por conveniente tratar ahí a fondo. Y esa es también la explicación más fácil del hecho que tanto asombro y enfado produce, de que precisamente cuando comienza a hablar Aristóteles de las cuestiones más importantes y difíciles, es cuando resulta más oscuro a fuerza de ser avaro de palabras. Ya en los tres libros del Alina da a la parte más excelente, la intelectiva, una extensión excesivamente corta en relación con la parte vegetativa y sensitiva. Y sobre muchas de las cuestiones a aquella relativas que no encontramos tocadas en modo alguno en los libros *De anima*, hallamos sólo alguna indicación en observaciones ocasionales de la *Ética*. Todo ello viene de que perteneciendo según Aristóteles los tres libros del alma a las ciencias naturales, la parte intelectiva del alma, según el mismo, no pertenece al campo de la Física, sino al de la Metafísica. Pero eso no se encuentra tampoco entre los interesantes pequeños tratados como los que versan sobre el sentido y sus objetos, sobre la memoria y el recuerdo, etc. y que deben considerarse como un apéndice a los libros del Alma, ni uno solo que aborde la parte intelectiva, cosa que le hubiéramos agradecido mucho dada la sobriedad, mezquindad más bien, de lo dicho en los libros del alma. Una vez en éstos (III, 7, al fin), rehusa expresamente entrar en una cuestión que venía a propósito, dejándola para un trabajo especial que proyectaba. Indudablemente pensaba al decir eso en la *Metafísica*, pero nunca llegó a cumplir la palabra que allí dió. No debe perderse de vista tampoco esta circunstancia cuando nos disponemos a juzgar a Aristóteles como escritor, si hemos de ser justos con él.

Algunas otras características que encontramos sobre todo en sus escritos prácticos como la Ética, Política y Retórica, son más fácilmente comprensibles. El fin que en ellos se propone, está, por confesión propia, no tanto en el conocimiento que nos comunica, cuanto en el fruto que ha de reportar aplicado a la vida del particular y de la sociedad. Por eso quería hacerla accesible aun a los menos interesados por la teoría, en un círculo lo más amplio posible. Por eso se propone, en términos expresos, evitar todo problema psicológico-filosófico que exija una mayor profun-

didad. *Por* esa razón de mirar a un círculo más amplio se llaman « exotéricos » a esos escritos, mientras que se suelen llamar « esotéricos » a los que no aspiran a esa popularidad.

Claro es que Aristóteles no se mantiene siempre fiel a su propósito en el curso de la exposición, sea que se deje arrastrar insensiblemente por sus aficiones y hábito de hacer hincapié en los más hondos problemas, sea que no pudiera mantenerse en aquellos límites sin tener que renunciar a la plena realización de las mismas necesidades prácticas (esto misino sucede sobre todo en el curso de la *Ética).* El espectáculo que da Aristóteles con esta su inconsecuencia, es interesantísimo, y nos permite calar hondo en lo más íntimo de su vida : aun queriendo dejar los problemas, éstos no le dejan a él. Podemos quizá ver en este hecho (al lado de otros indicios) una prueba de que esos escritos prácticos lo mismo que los metafísicos, aunque no en igual grado, no llegaron a alcanzar su forma definitiva. Pertenecen desde luego a los años más sazonados de su vida, pero eso mismo quiere decir que le ocuparon poco antes del fin de su vida, y si bien tienen un precio singular corno productos de su época más sazonada, llevan también la desventaja de una evidente falta de perfección.

Ya en la *Ética* el orden deja mucho que desear, pero en la *Política* es tan deficiente que Barthélemy Saint Hilaire y otros querían cambiarlo por completo.

También es indudable que algunos trabajos en proyecto no llegaron nunca a verse realizados.

La Sabiduría

El conocimiento que tenemos de una cosa es, a veces, un mero conocimiento de hecho, como cuando la percibo. En otros casos, empero, no sé ya sólo que una cosa existe, sino que puedo dar la razón de por qué existe. Quizá esta razón misma es para mí algo meramente efectivo que tiene su fundamento en otra razón y que no está bien explicado hasta que no se conozca ésta. Y así será siempre, mientras no se llegue

a algo que como inmediatamente necesario, ni es capaz de ulterior explicación ni la necesita. Sólo el que reduce un hecho a su último fundamento, ha dado una explicación definitiva del mismo. Cuando alguien ha llegado a uno de esos grados intermedios, puede, sí, decirse de él que sabe en cierto modo y que es superior en conocimiento al que no hace más que percibir, pero no le cuadra el nombre de sabio. La sabiduría consiste en el conocimiento de lo inmediatamente necesario y en la explicación por él de lo mediatamente necesario : lo que Aristóteles expresa en la Ética a Nicómaco con las siguientes palabras : la *σοφία* es *νοῦς και ἐπιστήμη* (sabiduría es inteligencia y ciencia).

Realizamos muchas clases de percepciones y cabe distinguir también una multitud de ciencias. ¿Podemos decir también que hay más de *una* sabiduría? La contestación a esta pregunta dependerá de si aquello donde hay que buscar la úitima razóa de todo ser condicionado por otro, es una sola y misma cosa. Y ello es así, según Aristóteles, pues para él, como veremos, no hay más que un único ser inmediatamente necesario, por el que en último término están determinados todos los seres restantes, esto es, el entendimiento divino. El que comprendiera plenamente este principio, con él tendría la clave del conocimiento apriórico de todas las cosas.

A ese principio divino, que es un conocimiento que a sí mismo se tiene por objeto, se le revelan y manifiestan en ese solo conocimiento todas las demás cosas. Posee una omnisciencia puramente apriórica.

En la circunstancia de ser esa esencia infinitamente perfecta a la que siempre vamos a parar, cuando preguntamos por el último fundamento de las cosas, es donde radica especialmente el valor excelso de la sabiduría.

Aristóteles lo elevó sobre todos los valores. La más alta bienaventuranza se encontrará en sus meditaciones: la vida práctica integral del individuo y la ordenación completa del Estado, en último término, sólo a sus intereses sirven. No desconoce, sin embargo, que hay una enorme diferencia entre el modo como poseen la sabiduría los hombres y como la posee Dios. Si para éste lo inmediatamente necesario se da también inmediatamente como objeto, para nosotros lo primero en el orden del conocimiento es lo que en el orden de la naturaleza es posterior. A falta do la contemplación de un ser incomparablemente superior a nosotros, todo lo que podemos recoger de los elementos de nuestras representaciones de experiencia, es un sustituto infinitamente pobre. Aunque Dios es infinitamente sabio por el conocimiento que tiene de sí mismo, al llegar nosotros a referirlo todo a él como a la última causa, no por eso se nos abre la visión de toda verdad aunque sí arroja aquél cierta luz sobre todas y cada una de las cosas.

Así pues, viene a coincidir lo que comúnmente se entiende por un sabio con lo que hemos dicho acerca del conocimiento por la última causa. En efecto, se entiende por sabio, uno que conoce lo más difícil de conocer ; ahora bien, esto es lo que más dista de los

sentidos. Se entiende también por sabio aquel cuyo conocimiento se basa sobre el fundamento más seguro; ahora bien, el fundamento más seguro es lo inmediatamente necesario, que condiciona todo lo demás. Se entiende además por sabio uno cuyo conocimiento se extiende en algún modo a todo. Finalmente, se tiene por sabio a aquel cuyo saber es en cierto modo divino, tanto porque se refiere a lo más excelso y divino, como porque es un saber de algo de que sólo Dios tiene un saber perfecto. Es, pues, una la sabiduría. No sólo en el capítulo II del libro I de la *Metafísica*que es el que he tenido en este punto más en cuenta, sino también en el capítulo X del libro XII de !a misma, aparece la sabiduría como *única.* Y también la *Ética a Nicómaco* la contrapone como única a la también única sabiduría práctica (φρόνησις), para evidenciarla como la virtud dianoética más excelente en relación con aquélla.

Cierto que vemos a Aristóteles hablar en varios lugares de una primera y de una segunda filosofía : la primera que trata de los seres espirituales, la segunda de los corporales. Pero en realidad se trata sólo de partes de una misma cosa.

Y aun a veces hace distinciones todavía más precisas, verbigracia, al distinguir la Astronomía como una filosofía lo más cerca posible de las ciencias matemáticas. Pero que un saber de la naturaleza pueda conservar el carácter de sabiduría separado del saber que se refiere a los seres espirituales, es algo ajeno al pensamiento aristotélico, puesto que Aristóteles dice expresamente que las sustancias espirituales son la con-

dición previa aun de las sustancias corporales eternas, de tal modo que si aquéllas no existiesen, no existiría nada (1).

El objeto de la sabiduría humana

Hay que preguntarse ante todo : ¿cuál es para nosotros el objeto de la sabiduría?

Si nosotros conociéramos desde luego, como Dios, toda verdad, es claro que sería también objeto de la sabiduría humana el primer principio de todas las cosas. Ahora bien, no es así. Tendremos, pues, que señalarla como objeto, otra cosa. Y como el horizonte de lo que depende del primer principio, lo abarca todo, no podemos considerar como objeto de la sabiduría humana, sino el concepto del ser en general.

Pero aquí se nos presenta una dificultad, porque el nombre de ser no parece usarse en un solo sentido. Se llama ser todo lo que existe, pero esto no significa lo mismo en todos los casos. Cuando decimos que un hombre, una planta existe, la palabra « existe » según Aristóteles se usa en sentido propio. Pero cuando decimos que existe lo bípedo, lo virtuoso, nos expresaríamos según él más propiamente si dijéramos que una cosa es bípeda o virtuosa. Esto mismo se hace evidente cuando decimos que existe un no-hombre, con lo que no queremos decir otra cosa sino que una cierta cosa no es hombre.

(t) *Met.* E, 1 y *Met.* *Λ*, 6.

Sucede también que cuando uno pregunta si es imposible un cuadrado redondo, respondemos : « así es ». Nada hay más evidente que en este caso no se afirma algo real. La imposibilidad de un cuadrado redondo no es una cosa que exista fuera de nuestro espíritu, pero el que rechaza un cuadrado redondo como imposible, juzga rectamente y esto es lo que yo quería expresar con mi « así es ».

Cuando de un cuerpo que tiene la figura de cubo, decimos que es posiblemente redondo, porque no es imposible hacerlo cambiar de figura, también dice aquí Aristóteles que usamos la palabra « es » en un sentido muy impropio. Y cuando hablamos en expresiones abstractas de la forma cúbica, de la bípeda, no designamos algo que exista en realidad, y hablaríamos con más propiedad si dijéramos que hay algo de forma cúbica por la cubicidad y de magnitud de dos pies por la bipedalidad. Y así también, cuando caliento algo frío, no es el calor lo que aparece ni es el frío lo que desaparece, sino que algo caliente surge de algo frío.

Cuando dos hombres existen, decimos acaso de ambos juntos que son un par de hombres. Pero ¿,qué es este par? Ciertamente no es algo existente en el mismo sentido que cada uno de estos hombres, pues en ese caso existirían no dos cosas sino tres cosas en igual sentido propio. Dos cosas jamás son *una* sola cosa y, por el contrario, tampoco una cosa única puede ser varias cosas (1). Y cuando, verbigracia, un cuerpo es un ver-

(1) Sentencia muy característica para toda la filosofía aristotélica. *Met.* Z, 13. p. 1039 *u* 3. Véase también *Phys.* VI, 5, p. 254 a 24.

dadero cuerpo único, no por eso son las dos mitades cosas tan reales como el cuerpo, sino que únicamente pueden llegar a ser cosas reales partiendo el cuerpo único en dos: hasta tanto existen sólo en posibilidad, repitiendo una expresión ya usada. Precisamente esto demuestra bien claramente que una cosa que está aquí, como «aquí localizada» existe tan propiamente como en cuanto cuerpo, pues que el mismo cuerpo está ya aquí, ya allí. El cuerpo mismo, en efecto, ése sí que es una cosa, aquella precisamente que era ya antes de estar aquí. Y esa cosa está como parte en lo aquí localizado. Ahora bien, si la parte es una cosa real, el todo no puede considerarse como una cosa realmente única.

La diferencia entre este caso y el antes discutido de un par de hombres es únicamente la siguiente: de los dos hombres cada uno podría existir por sí; aquí empero sólo una parte, porque el cuerpo sigue siendo, esté aquí o no esté aquí, el mismo cuerpo; mientras que lo que se añade, no es una segunda cosa que exista por sí y que pueda subsistir separada de este cuerpo. Si se aleja el cuerpo y entra otro en su lugar, no tenemos individualmente el mismo ser «aquí localizado». Se ve, pues, bien claramente, piensa Aristóteles, que cuando se habla de estar aquí, no se habla de un ser en el mismo sentido que cuando se habla de un ser-cuerpo.

Lo mismo, cuando uno es gramático y músico, este compuesto no es un ser en sentido propio, no sólo porque se trata de propiedades que están inherentes a una cosa, es decir, a un hombre, que lo. que es, lo era ya antes de alcanzar esas propiedades, sino también porque

les falta la unidad, puesto que no tienen de común entre sí sino esa casual coincidencia en el mismo sujeto. Este músico es. como dice Aristóteles, gramático κατα συμβεβηκός (por añadidura) y al revés. Y también el todo es un ὄν κατα συμβεβηκός (algo que existe por añadidura, no algo que exista en si, algo que exista como tal), no un ὄν καθ᾽ αὐτό.

Lo « existente » es, pues, capaz de muchas acepciones. En sentido propio es un ser real, como hombre, planta, una sustancia real. En cambio, los otros ejemplos citados en que se emplea la palabra « ser » o « existente », designan un uso en sentido impropio. Ahora bien, cuando decimos que el objeto de la sabiduría es el ser como ser, hay que tomar, naturalmente, la palabra en *uno* de sus muchos sentidos. Y se suscita la objeción de que en ese caso va a haber mucho que caiga fuera de su dominio y que, sin embargo, exige una reducción a la última causa. Ésta es siempre y en todo caso la misma, el ser inmediatamente necesario. Pero esa tarea de reducción puede incumbir a otra ciencia, porque la unidad de la ciencia exige no sólo una comunidad de principios, sino también una unidad inteligible de objeto. En oposición, pues, a la unidad de la sabiduría divina, tendríamos que distinguir una multiplicidad, cuando se trata de sabiduría humana.

Pero si el nombre del ser no es unívoco, su multiplicidad de sentido no se parece a la de las palabras en que se encuentran juntas por casualidad varias significaciones. Hay casos, los del uso metafórico, fundados parte en la analogía, parte en la estrecha relación con

lo que lleva el nombre en sentido propio. Así llamamos sano no sólo al hombre que goza de salud sino también a un alimento, una medicina, un color de rostro : al alimento y a la medicina, porque sirven para conservar o restablecer la salud ; al color, porque es señal de salud En el mismo caso está lo equívoco de la palabra « ser »: siendo varias sus significaciones, están todas en relación con *una,* de tal modo que si desapareciose el que lleva el nombre en este ultimo sentido, caería ipso facto todo lo que lleva el nombre en otros sentidos. Toda ciencia versa sólo sobre *una* clase de objetos, pero de éstos, asienta todo lo que, como tales, les pertenece. También la sabiduría, si tiene por objeto el ser en sentido propio, ha de comprender al mismo tiempo todo lo que se denomina ser en sentido impropio.

Explicación de los términos

El geómetra empieza su exposición científica con la explicación de ciertos términos y asentando ciertos principios que se presuponen como verdades ciertas. Siendo también necesaria una y otra cosa al filósofo, Aristóteles procura satisfacer ambas exigencias.

A la explicación de los términos está consagrado todo el libro V de la *Metafísica,* si bien lo incompleto del modo de tratar el tema, es una buena prueba de cuán poco llegó Aristóteles a la completa realización de la *Metafísica* soñada. Pero ya en esto se ve una notable diferencia entre el modo de proceder del geómetra y el de Aristóteles. Mientras que el primero, por

amor a la claridad, evita usar una expresión en varios sentidos, Aristóteles se ve imposibilitado, cree él, de hacer eso. Para ello tendría que alejarse demasiado del lenguaje común, tendría que crear demasiados términos nuevos y cargar demasiado la memoria. Y procura compensar en lo posible esa desventaja comparando entre sí las varias significaciones de una palabra y precisándolas con toda exactitud una enfrente de otra. Renunciamos a detallar más las correspondientes explicaciones para dirigir inmediatamente la atención a lo que dice de las verdades fundamentales.

Conocimientos inmediatos

Si no conocemos inmediatamente la verdad primera en el orden de la naturaleza ¿no estamos siquiera en posesión inmediata de algunas otras verdades? Y ¿qué clase de verdades son ésas? Toda ciencia presupone verdades de ese género. Pero ninguna otra sino la ciencia primera, se ocupa cu fijar su carácter general y en defender su certeza contra los ataques escépticos.

Dos clases de verdades inmediatamente evidentes, la primera de las cuales es la de los hechos inmediatamente evidentes

Así pues, poseemos realmente conocimientos que tienen una certeza inmediata y son de dos clases: 1.°, hechos inmediatamente evidentes (percepciones);

2.°, juicios universales que rechazan a priori algo como imposible.

Los primeros se nos dan siempre que estamos en actividad de sensación o pensamiento, pues que la actividad psíquica, cualquiera que sea su dirección, va siempre acompañada de una percepción infalible de nosotros mismos como actores psíquicos. Cuando vemos algo colorado, en el acto mismo de ver percibimos inmediatamente que lo vemos. Y no es esto solo, sino que cuando ejercitamos varias actividades psíquicas, distinguimos con evidencia una actividad de otra en cuanto al objeto, y en otros aspectos. Por ejemplo, cuando vemos y oímos al mismo tiempo, notamos que mientras la vista se dirige a un color no se dirige a un sonido, y el oído al dirigirse a un sonido no se dirige a un color. Igualmente, cuando reconocemos o rechazamos algo juzgando, nos damos cuenta de que mantenemos una actitud opuesta en uno y otro caso.

En cambio, respecto a los objetos primarios, no tenemos una evidencia inmediata de su real existencia. Por muy fuerte que sea la sensación visual que de ello tengamos, no por eso podemos estar inmediatamente seguros de que lo colorado exista en realidad tal como se nos presenta. Del mismo modo, un recuerdo, por vivo que sea, no nos garantiza con evidencia inmediata la verdad de aquello de que nos acordamos : únicamente la actividad actualmente dada de recordar es objeto de esa percepción secundaria a la que atribuíamos una evidencia infalible.

En cuanto a la certeza que Aristóteles suele atribuir a nuestras percepciones aun en relación con el mundo exterior, hay que guardarse muy bien de interpretar mal sus palabras. Aristóteles suele hablar de un triple objeto de percepción. Al uno lo llama lo « propiamente perceptible » (ἴδιον αἰσθητόν), porque la percepción de ese objeto es propia exclusiva de un sentido, verbigracia, el color, de la vista ; el sonido, del oído. Al otro lo llama lo « común perceptible » (κοινὸν αἰσθητόν), porque es percibido por varios sentidos, más bien, por todos, verbigracia, el movimiento, el reposo. Lo tercero perceptible es algo que no nos muestra propiamente la percepción misma sino que lo creemos ligado a ella en virtud de experiencias anteriores, verbigracia, cuando digo : « veo al hijo de Diaro ». A esto lo llama Aristóteles αἰσθητὸν κατὰ συμβεβηκός (sentido por añadidura).

Ahora bien, de las dos últimas clases de percepción dice Aristóteles que muy frecuentemente nos engañan, sobre todo, las de la segunda clase. En efecto, cuando nos movemos nosotros mismos, nos parece que lo inmóvil se mueve y lo movido quizá nos parece estar en reposo ; y según la distancia y la situación respecto a nosotros, las cosas nos parecen de distinta magnitud y figura. En cambio dice que la percepción sensible es siempre infalible en cuanto a lo propio perceptible.

Podría creerse, pues, que Aristóteles atribuye a la percepción sensible exterior una evidencia inmediata, si bien con alguna restricción. Sería en verdad algo muy extraño esa evidencia inmediata, pues que presentándose ea la misma sensación algo como coloreado y con una

cierta extensión y en movimiento o reposo, habría evidencia y no evidencia en un mismo acto.

Y así le vemos en otra parte hablar, a propósito de lo propiamente perceptible, de una verdad de la impresión sensible, no universal sino próxima a la universalidad. Estando sano el órgano y supuesta una distancia conveniente y las demás condiciones normales, lo propio perceptible debe ser rectamente percibido. Pero como, naturalmente, todas esas condiciones no se cumplen, es claro que al atribuir verdad a la percepción en cuanto a lo propio perceptible sensible, no puede Aristóteles haber pensado en una evidencia inmediata. Y todo su pensamiento respecto a este punto acaba de descubrírsenos, cuando le oímos decir en varios lugares y sobre todo en su escrito sobre la sensación y lo sensible, que si no hubiera uno que viera, ningún cuerpo tendría realmente un color, y que por consiguiente su colorido no consiste en otra cosa sino en que puede despertar en nosotros la sensación de algo coloreado ; que sólo cuando la provoca, es en realidad coloreado, de otro modo sólo en potencia ; y que, de la misma manera, sólo es realmente dulce, amargo o caliente algo que como tal sentimos, cuando de hecho lo sentimos ; que las cosas exteriores no son en modo alguno iguales a nuestros fenómenos sensitivos primarios relativos al propio objeto del sentido ; y que, por consiguiente, si aquello que vemos tal cual se nos aparece, lo atribuyésemos como propiedad a una cosa exterior, estaríamos en el más completo error respecto a lo propio perceptible. Esto no quiere decir que Aristóteles haya

negado que existan en realidad cuerpos extensos con figura en algún modo delimitada, en movimiento o en reposo, aunque sí precisamente que correspondan con exactitud y en todos sus detalles a mi percepción.

Si comparamos lo que dice Aristóteles sobre la diferencia de lo perceptible común y propio con la doctrina de Descartes y Locke sobre las cualidades primarias y secundarias, los encontraremos plenamente coacordes. La verdad por él atribuida a la percepción sensible en relación con lo propio perceptible no quiere decir otra cosa sino que él cree tener en el fenómeno sensitivo (en cuanto al momento de lo propio perceptible) una señal, todo lo desemejante que se quiera pero constante en circunstancias normales, de algo que existe fuera do nosotros. Adviértese, pues, que se interpreta equivocadamente a Aristóteles, cuando se le hace atribuir a la percepción sensible exterior una evidencia inmediata, por lo menos en cuanto al objeto propio sentido. Nada más cierto sino que sólo atribuye una tal evidencia a la percepción y distinción interna (1).

(1) Además del escrito *De sens. el sensib.*, véase también *Met. Γ*, 5. p. 1010 b 19 *β. y* 30, en que para defenderse contra los escépticos, se acoge a la esfera de la percepción interna, y también *De partibus Animalium*, en que distingue lo más caliente en el sentido de lo que nosotros sentimos como más caliente, de lo que es más caliente porque comunica más calor a otros cuerpos, y de lo que tiene un calor natural mayor, y *De coelo* en que trata de las estrellas que, según él, deben dar calor sin ser ellas cálidas, y de la relación del calor con ciertos movimientos que se dan en el frotamiento.

Axiomas

Después de esas percepciones inmediatamente evidentes vienen los juicios negativos, también inmediatamente evidentes, como queda dicho, que rechazan algo no ya sólo como falso de hecho, sino como absolutamente imposible. Un juicio así es el principio de contradicción en su sentido más general, que se enuncia de este modo: Es imposible que una misma propiedad y en un mismo sentido se afirme y se niegue al mismo tiempo de una cosa (y todo lo demás que haya que añadir para cerrar el camino a cavilaciones sofísticas).

Se ha atribuido recientemente a Aristóteles la opinión de que este principio se ha obtenido mediante la experiencia y la inducción. Y sin embargo, el libro IV de la *Metafísica* dice de la manera más explícita que ese principio es contemplado con evidencia inmediata por todo el mundo ; y la *Ética a Nicómaco,* hablando de los axiomas matemáticos, dice que subsisten independientemente de la experiencia, y así explica por qué los jóvenes que, a causa de su falta de experiencia son incapaces de conocimientos físicos, no lo son de los matemáticos. Todos ellos deben participar del carácter del principio de contradicción, al rechazar algo como contradictorio en un caso especial.

Y esto se aplica de igual modo a la Aritmética y a la Geometría. Como vemos, Aristóteles no comparte los escrúpulos de Kant sobre el hecho de que el principio : « Ninguna línea puede ser más corta que la línea recta », no pueda ser un caso del principio de contra-

dicción, porque la nota « recta » no sea relativa, como la nota de « corta », a la magnitud del línea. Cierto que la magnitud no es una figura y que la figura no es una magnitud, pero ambos conceptos están entre sí íntimamente ligados. De otro modo no podría ser evidente el siguiente principio como un caso del principio de contradicción : « Es imposible un círculo que no tenga alguna magnitud ».

Es interesante observar que Aristóteles llega una vez a hablar en especial de la cuestión, tan debatida en los tiempos modernos, de las líneas paralelas, que parece haber ya en su tiempo dado ocasión a diversidad de pareceres. Y también aquí es para él una verdad inconcusa que contradice quien pone en duda la posibilidad de líneas rectas que se prolonguen a igual distancia siempre una de otra. Se trata, pues, en estos y otros posibles ejemplos, no de un único axioma, evidente a priori para nosotros e innato, sino de una multitud infinita de aserciones en que tan pronto como se nota una contradicción entre los términos, se conocen como verdades con la misma evidencia que el principio general de contradicción.

También el principio de exclusión de un tercero se deriva del principio de contradicción, según Aristóteles mismo hace resaltar. En efecto, si algo al mismo tiempo no fuera ni A ni no-A, sería al mismo tiempo no-A y no no-A. Igualmente, el principio de que *un* correlativo no puede existir sin el otro (así, verbigracia, lo mayor sin lo menor, una acción sin una causa), es también, según él, un principio que tiene el carácter de la mayor

contradicción. Cierto que un correlativo 110 es el otro, pero así como figura y magnitud sin ser lo mismo, so corresponden en pensamiento, así es evidente que lo correlativo está indisolublemente unido con su correlato en pensamiento, y como en pensamiento, también en realidad.

Conoce Aristóteles asimismo el principio que sentó Leibniz como *principium indiscernibilium*, y también coincide con Leibniz en considerarlo como un caso del principio de contradicción : ser indistinguible una cosa de otra y no ser lo mismo que ella, es una contradicción.

También el subjetivismo, según el cual lo que para uno es verdad, puede ser falso para otro, se le aparece como absurdo a priori con la evidencia del principio de contradicción. La verdad consiste en la concordancia con lo que es, y tendría una misma cosa que ser y no ser al mismo tiempo, si dos juicios contradictorios pudieran ser verdaderos al mismo tiempo.

En medio de una tan rica plenitud de principios evidentes a priori que nuestro filósofo pone en relación con el principio de contradicción, algunos se han extrañado de no encontrar entre ellos el llamado principio de identidad que se acostumbra a expresar por medio de la fórmula : « A es A ». Pero esa fórmula admite un doble sentido. O quiere decir tanto como : « no hay ningún A que no sea A », y en ese caso tenemos un principio negativo, verdaderamente evidente pero que coincide con el principio mismo de contradicción. O se loma en sentido positivo, y entonces no es, ni mucho

menos, evidente en su generalidad, pues que verbigracia, un caballo sólo es caballo, mientras existe. Tendría, pues, que ser evidente que existe un caballo para que pueda ser evidente a priori que un caballo es caballo.

Otro principio importante que Aristóteles considera como un caso del principio de contradicción, es que no puede haber un universal fuera de los particulares correspondientes y que, por consiguiente, no puede haber, verbigracia, fuera de los varios leones un león en sí, como Platón lo había creído. En efecto ¿qué había de entenderse por ese león en general sino algo a lo que convendría todo lo que conviene a todos los leones y nada de lo que conviene a uno a diferencia de todos los demás? Ahora bien, a todos los leones conviene en común ser un león particular. Por consiguiente, el león general no puede ser sino un león particular. Tendría que estar, por lo tanto, ese león general en algún determinado lugar, comer, beber, nutrirse, porque esto es común a todos.

Otro principio importante que ya antes encontramos, es que una cosa real no puede ser muchas cosas reales al mismo tiempo. También le es común con Leibniz este principio. Pero mientras que a éste le lleva ese principio a su Monadología, Aristóteles admite, sí, una sustancia única, extensa y divisible, pero ninguna de las mitades en que ésta se divide era antes una cosa en realidad, sino sólo en posibilidad; como por el contrario la multiplicidad de sustancias extensas en que una sustancia única anterior ha sido dividida,

no puede llamarse una cosa una sino en posibilidad (1).

También Aristóteles da por excluida como contradictoria, la existencia real de un número infinito de cosas. Sólo es posible para él una multitud infinitamente creciente, del mismo modo que, no habiendo contradicción en la divisibilidad *in infinitum* de un cuerpo en partes cada vez más pequeñas, la habría en una división actual e infinita en partes infinitamente pequeñas. Y lo mismo que es contradictorio el concepto de un número infinito de cosas reales, lo es también el de un cuerpo único real e infinitamente extenso.

Por el contrario, se esfuerza mucho en rebatir los famosos argumentos de Zenón que pretenden demostrar la contradictoriedad de todo concepto de movimiento. Pero reconociendo los méritos de Aristóteles en haber

(1) Si es absurdo concebir con Leibniz el continuo como una multiplicidad infinita de puntos reales, tampoco cabe pretender con Aristóteles que en un continuo realmente uno, una parte cualquiera cambie en su realidad simplemente con el desaparecer de otra cualquier parte. Y esto se ve claramente por las consecuencias que la pretensión aristotélica traería para el continuo temporal uno. Es imposible que el continuar o interrumpirse del lapso del tiempo pueda influir por ausencia de la segunda mitad sobre la primera parte. Xo menos extraño sería que en un continuo especial que se extienda millares de millas, la falta de una milésima parte por uno de los extremos pueda ejercer una influencia *inmediata* sobre las partes más apartadas del otro extremo. Están, pues, igualmente equivocados en esto Leibniz y Aristóteles. En este lugar no podemos hacer otra cosa que las precedentes indicaciones. La exposición de cómo hay que concebir el continuo para que esté libre de contradicciones, nos llevaría demasiado lejos.

tocado las diferencias posibles en la *teleiosis* (terminación), según que se trate de permanencia tranquila en un lugar o de un recorrido, y las diferencias posibles en la *plerosis* (plenitud), según que el punto-límite sea límite en una sola o en varias direcciones, hay que reconocer también que no llegó a una solución plena y satisfactoria de todas las dificultades.

También fué demasiado lejos en su afán de interpretar todos los principios evidentes a priori como casos del principio de contradicción, al pretender subsumir bajo dicho principio todos los principios de oposición positiva. Le mueve a ello la idea de, que así como en lo alto y bajo (en sonidos), también en lo claro y oscuro y en todos los demás casos de oposición positiva, lo uno es menos positivo que lo otro, cosa que no es verdad ni aun quizá para blanco y negro, cuanto menos para dos colores saturados como, por ejemplo, un violeta y un verde igualmente intensos. Y aquí advertimos también que Leibniz ha incurrido en el mismo error. De todos modos le queda siempre a Aristóteles el mérito de no habérsele escapado la evidencia inmediata lo mismo de los principios de oposición positiva que la de los de oposición contradictoria.

También tiene por cierto a priori el principio de que dos cosas no pueden ocupar al mismo tiempo el mismo espacio, debiéndolo haber comprendido también como un caso del principio de contradicción, pues desde su punto de vista no se comprende cómo pudiera concebirlo como un caso de oposición positiva : pues teniendo él la determinación local por un accidente de] cuerpo

respectivo ¿cómo un accidente que está en un cuerpo puede hacer imposible por oposición positiva un accidente similar que está en otro cuerpo?

El pensamiento de que todo lo que es imposible, lo es en virtud de una contradicción, es para él algo tan firme e inconcuso que así como tiene por casos del principio de contradicción los axiomas matemáticos todos sin excepción, así no duda de que, si las leyes de la naturaleza que nosotros asentamos sólo por inducción, no se nos presentan como evidentes a priori en virtud de la ley de contradicción, es sólo porque no somos capaces de aprehender intuitivamente la verdadera naturaleza de las cosas. De otro modo, las propiedades inductivamente constatadas se nos aparecerían tan necesariamente ligadas con esa naturaleza como lo está con el concepto de triángulo la propiedad de que la suma de sus ángulos es igual a dos rectos. También en esto hallamos plena coincidencia con lo que Leibniz enseñó en la época moderna.

Del mismo modo las leyes sobre lo que debe ser considerado por sí mismo como bueno y mejor, no pueden ser, según Aristóteles, sino casos de la ley de contradicción ; naturalmente empero en virtud de ciertas intuiciones y conceptos a los que llegamos por percepción. También en el dominio de la voluntad hay, según nuestro autor, algo recto y torcido, y la rectitud de un deseo se hace notar en casos determinados como un carácter suyo específico. Y si el deseo de algo es recto por sí mismo y sin más condición, no lo puede ser sino en general, en principio : el respectivo objeto

deseado es amable y bueno. Sería una contradicción el que no lo fuera en algún caso. Del mismo modo hay conocimiento de algo más o menos bueno, sobre lo que Aristóteles formuló en la *Tópica y Retórica* varias leyes, de que hace uso decidido en sus más altas lucubraciones.

Expresa también del modo más terminante la ley universal de la causalidad : siempre que sean dadas las condiciones todas que hacen posible un hecho, éste tiene lugar inmediatamente y sin excepción (1). Más aún, conoce también el principio leibniziano de la *ratio sufficiens* en su doble sentido. También aquí la necesidad radica en su último fundamento en la ley de la contradicción. Ahora bien, es otra la cuestión de si esa necesidad es para nosotros evidente a priori o si, a falta de las intuiciones al efecto necesarias, tenemos que recurrir a la verificación empírica. Volveremos sobre esto luego cuando hayamos de aclarar aún más el concepto aristotélico de causa eficiente.

Hay todavía algunas observaciones que creemos necesarias sobre la teoría aristotélica de las verdades necesarias de evidencia inmediata. Verdades todas ellas que debiendo llevar el carácter de la ley de contradicción, se parecen en todo a los principios que Kant designó como juicios analíticos a priori. Hay sin embargo también, según éste, juicios afirmativos a priori, pues que éstos son los que mejor cuadran a su idea de que en los juicios analíticos el predicado está contenido en el concepto del sujeto : ahí está para él precisamente la explicación de la

(1) *Eth. Nic,* x, 4,

posibilidad de su evidencia apriórica. Ahora bien, es interesante notar cuán insuficiente es esta explicación, pues como Aristóteles vió con razón, el principio « A es A >> tomado en sentido afirmativo, no puede enunciarse a priori como verdad universal.

Tampoco podemos dejar de hacer otra observación respecto a la doctrina de que sólo los juicios negativos son evidentes a priori como necesariamente verdaderos. Se desprende de ello como consecuencia necesaria, que cuando sólo nos son dados hechos positivos en particular y que hayamos de utilizar como presuposiciones junto a los principios negativos generales, jamás podremos en principio sacar una conclusión universal afirmativa, mientras las teyes del silogismo no sean esencialmente distintas de las que Aristóteles expone en su silogística.

Mencionaremos finalmente el reparo que hace Kant al modo aristotélico de concebir el principio de contradicción, esto es, que al emplear el adverbio « al mismo tiempo » queda restringido y limitado a lo que existe en el tiempo. Y precisamente parece justificado ese reproche desde el punto de vista aristotélico, pues según nuestro filósofo no todo lo que existe, existe en el tiempo. Pero si se tiene una idea más justa del tiempo que la de Kant, tal como lo concibieron tanto Aristóteles como Platón, resulta verdad lo contrario, y la inclusión del adverbio « al mismo tiempo » aparece más bien como una falta de limitación, pues quiere decir que el principio vale no sólo para lo que existe y se representa con la modalidad temporal de presente, sino

también para lo que se representa con una cualquiera modalidad temporal de pasado o de futuro.

Conocimientos mediatos

Vengamos ahora a su teoría de los conocimientos mediatos. Los adquirimos, en parte por medio de silogismos, en parte por medio de la inducción y analogía.

En cuanto al silogismo, diremos sólo por ahora que por silogismo entiende Aristóteles un procedimiento según el cual sobre la base de dos juicios ciertos se asienta un tercero cuya negación estaría en contradicción con la admisión de las premisas. De aquí resulta que la afirmación tan corriente hoy, de que un procedimiento como ese, no puede conducir a una ampliación del conocimiento, había ya surgido en la Antigüedad. Ya entonces se había dicho que la negación de la conclusión podía únicamente estar en contradicción con la admisión de las premisas cuando lo que aquélla dice, esté también contenido en éstas. Entonces, pues, no hay en la conclusión un verdadero aumento en el conocimiento. Pero vemos también cómo Aristóteles, que coincide con Leibniz en la persuasión respecto a la fecundidad del silogismo, refuta con mucho acierto la objeción afirmando brevemente que la contradicción está entre la conclusión y las dos premisas juntas, no entre aquélla y cada una de éstas. Así pues, lo que dice la conclusión, no había sido conocido ni juzgado, ni en el uno ni en el otro juicio, esto es, en ninguna de las premisas, y por consiguiente de ningún modo,

En cuanto a la inducción, Aristóteles reconoce que su fuerza probatoria es menor que la del silogismo y hasta pone el procedimiento de la inducción *per enumerationem simplicem* como conclusión general, en la tercera figura, en la que, según él, sólo se permite una conclusión particular. Debía por lo tanto haber rechazado esas conclusiones como contrarias a la regla y parece extraño que no lo haga. Atribuye a la conclusión inductiva por *enumeratio simplex* una verosimilitud creciente con el número de casos, llevado por la idea de que « con la verdad todo está en concordancia, a lo falso en cambio contradice desde luego lo verdadero ». La expresión « desde luego » es un término muy confuso, habiéndose engañado Aristóteles en dejarse llevar del testimonio constante desde que hay memoria de hombres, de que el sol, la luna y las estrellas fijas han mostrado la misma regularidad de movimientos, a la conclusión de que ese movimiento uniforme es necesario. Esa excesiva confianza en la inducción por simp.le enumeración de hechos uniformes sin excepción, le engaña por más de un concepto. En los segundos Analíticos se detiene acá y allá por vía de ejemplo en una conclusión por inducción o analogía que está más justificada, verbigracia, en la conclusión de la forma esférica de la luna por las fases de la misma (quizá contribuyó a hacer esta conclusión más impresionante y verosímil el carácter especial del caso). Pero no llegó a plena claridad en virtud de riguroso análisis lógico. Cierto que estaba reservado a una época mucho más tardía, con la creación del cálculo de probabilidades, el hacer luz por completo

en la teoría de la inducción y de la analogía y de su fuerza probatoria, si bien ha confirmado en gran parte el juicio del llamado « buen sentido » que como precursor había precedido al análisis matemático.

Origen de las ideas

Como, según nuestro filósofo, todos los principios apriórícos del conocimiento llevan el carácter del principio de contradicción, no se le ocurre naturalmente poner en cuestión los límites dentro de los que aquéllos tienen validez. Y sin embargo, no puede hacerse uso de ellos, ni aun puede pensarse en ellos, si no nos son dados los respectivos conceptos. Y sólo tenemos conceptos en cuanto que los sacamos de las percepciones. Porque pensar, como creyó Platón, que nos son innatos, es un error. Y así para los ciegos de, nacimiento no hay posibilidad del concepto de color ni de los axiomas todos que son el fundamento del concepto de color.

Igualmente, es, en principio, de esencial importancia para determinar los límites del conocimiento a nosotros asequible, nuestra capacidad perceptiva, según el principio de que nada hay en el entendimiento que no se derive en alguna manera de la percepción. Si queremos obtener un índice de los conceptos elementales que nos sirven de material en todas nuestras construcciones de pensamiento, precisa que tengamos en cuenta su modo de originarse en las percepciones.

Aristóteles lo sabe muy bien y en él encontramos los primeros gérmenes de aquellas investigaciones de

que tan a fondo se ocuparon en la época moderna Locke y Leibniz, pero no llegó a tratar la cuestión con el esmero de éstos. Le vemos, sí, distinguir en los libros del *Alma* ideas que nos son descubiertas por *un* sentido solo y otras que lo son por todos los sentidos en común, y es claro que en aquéllas se refiere a los objetos primarios de la sensación, a lo que según Locke pertenece no a la reflexión sino a la sensación. Pero no hay duda de que también nos hace encontrar en la percepción interna elementos conceptuales que agregándose a los antes mencionados, amplían esencialmente el dominio de nuestros conocimientos.

En los libros del *Alma* distingue, de entre lo que se nos da en común por los sentidos, tres pares de clases de conceptos, cada uno de los cuales pares corresponde a una de las disciplinas matemáticas : Aritmética, Geometría que se limita a lo espacial, y un tercer arte mensurativo que, con lo espacial, tiene también en cuenta la continuidad temporal. Los tres pares de conceptos son : unidad y multiplicidad ; magnitud espacial y figura ; reposo y movimiento.

En la *Ética a Nicómaco* (1) nota, empero, que, además de aquellos elementos matemáticos, hay otros perceptibles comunes. Y aquí apunta al dominio que Locke designó luego como el campo de la reflexión. Se encuentran también aquí otras cosas interesantes y sugestivas sobre las que sólo en general podemos llamar la atención. Tan sólo unas pequeñas observaciones que creemos im-

(1) *Eth. Nic.* VI, 8, al final.

prescindibles. Y ante todo la siguiente: erraría quien crea que Aristóteles quiso presentar en sus categorías diez clases de ideas simples: sustancia, cuantidad, cualidad, relación, lugar, tiempo, acción, pasión, situación y hábito (1). Nada más evidente que el « estar vestido » no puede ser una idea simple. Y del mismo modo aparecen como ideas muy complicadas no sólo la « posición » (Θέσις), sino también la determinación local y temporal tal como se las ha adoptado en la tabla dé categorías. Para el lugar se da como ejemplo aclaratorio el « estar en el mercado ». El tiempo ha de ser una medida de lo anterior y posterior que se obtiene en relación con el girar uniforme de la última bóveda celeste.

Del mismo modo, lo que él llama « pasión » no es en modo alguno un elemento conceptual simple. Todo movimiento, y aun el pensamiento, son considerados por él como una « pasión », porque es de su naturaleza el ser producidos por un agente, relación que no presentándose en manera alguna en la intuición del movimiento y del pensamiento, va connotado con el predicado « pasión ». Se añade, pues, un nuevo momento al de la intuición aquella, y hay que tener en cuenta esa

(1) Esta última categoría la explica así : « está calzado, está armado ». Podría preguntarse si no podrían también subsumirse de algún modo bajo la categoría del ἔλειν el « estar encuadrado, dorado, cubierto de musgo, cubierto de bosque, montado, íletado, provisto de tripulación, uncido, habitado, poblado, acompañado, hacendado, casado ». Todos ellos, lo mismo que el « estar calzado », podrían contarse entre lo que los Escolásticos designaban como *denominatio extrinseca*.

complicación de determinación absoluta y relativa y acordarse al mismo tiempo de la despreocupación con que Aristóteles varía el significado en el uso de una palabra, para comprender cómo puede llegar a hacer de la « pasión » (y lo mismo de la « acción ») una categoría especial encima de la de « relación » a la que parece debía más bien subordinarse, y si bien considera el pensar como una « pasión », hace consistir lo producido en el pensante como tal, no en el paciente como tal.

Las categorías aristotélicas son una clase, la más alta, de predicados positivos que ya se descubren en su variedad en la forma de pregunta a que responden, y varios de los cuales son equívocos (de lo que Aristóteles tiene bien clara conciencia, puesto que habla en el *Libro de las categorías* de una cuádruple significación de la palabra « cualidad ») y otros muy complicados. Pueden, eso sí, servir muy bien para explanar la variedad de significaciones de la palabra << ser ». ¿Qué mejor modo de hacerla destacar que, verbigracia, designar a uno en cuanto ser, una vez como « hombre » y otra como « el que se encuentra en el mercado »? Pero ninguno de ellos nos da las últimas y más simples ideas. Y así le vemos, en el segundo libro del *Alma,* donde habla de lo perceptible propio y común, no hacer caso alguno de las categorías.

Después de lo que acabamos de decir sobre la falta de una explicación detallada del cómo se originan de la percepción las representaciones elementales, parece ser un tanto aventurado preguntarnos cómo piensa Aristóteles respecto a ciertos conceptos que en ese

sentido han despertado excepcional interés en la época moderna : respecto a los conceptos de « sustancia » y « causa ».

El concepto de *sustancia* en general nos es dado, según Aristóteles, en cada intuición. Lo dan pues, según él, del mismo modo las percepciones externas que las internas, y es por lo tanto evidente que no puede haber una cosa real, en sentido accidental, desligada de la sustancia. El concepto, empero, que nosotros asociamos a la palabra « causa », es según Aristóteles vario, y si querernos averiguar su origen, habrá de hacerse la pregunta para cada uno de sus sentidos.

Aristóteles habla de una causa que él llama « materia » : y nos da precisas indicaciones sobre el origen de este concepto. Lo adquirimos en vista del cambio que percibimos en el campo de lo físico y de lo psíquico como cuando un cuerpo se mueve, o se inician o cesan pensamientos en el alma. Por el hecho de esos cambios vemos que no es imposible que el cuerpo o el alma tenga una u otra determinación. Así adquirimos el concepto de capacidad para cosas contrarias y esto ès lo que Aristóteles llama causa material : capacidad que se encuentra análogamente en cualquier otra especie de ser. En relación con la idea de que algo no es imposible, nos vemos llevados al campo del juicio en que se encuentra la negación y el carácter modal de la imposibilidad. El concepto, pues, de causa material no se forma sin utilización de lo que ofrece la percepción interna. Esto que decimos del concepto de causa en el sentido de materia, vale también para ese mismo con-

cepto en el sentido de « forma », sentido que está en íntima relación con el primero. La forma no es otra cosa que la realidad en virtud de la cual, lo que existía en posibilidad, se hace real ; la que siéndole a esto inherente, lo convierte en cosa real.

De conformidad con lo que ya sabemos acerca de la imposibilidad de que una parte de una cosa real sea ella misma real, diremos que lo mismo la forma qae la materia no existen en realidad. Sólo existe en realidad el compuesto de ambas, pudiendo por lo tanto decirse muy bien que lo mismo la una que la otra, y también, por consiguiente, su composición, son propiamente ficciones que hace Aristóteles siguiendo el uso corriente de la lengua. Y así nos servimos tanto de nombres concretos como abstractos, verbigracia, « grande » junto a « grandeza », y decimos que lo grande es grande en virtud de su grandeza. Igualmente, cuando lo grande crece o mengua, decimos que deja de tener una grandeza y empieza a tener otra.

Que el concepto aristotélico de causa en un tercer sentido, de *causa final,* está tomado también del campo de la percepción interna, apenas hace falta decirlo. Pero ¿qué decir de ese mismo concepto en el sentido de « principio eficiente », un cuarto sentido que da Aristóteles al concepto de causa?

Es éste un coacepto que no coincide con el conjunto de los antecedentes temporales que, sin excepción, van seguidos de un consecuente temporal. Cosa que está ya implícita en lo que llevamos dicho, pues ya sabemos que preexiste como uno de los antecedentes necesarios,

una capacidad, pero esa capacidad lleva el nombre, no de causa eficiente sino de causa material. Y del mismo modo que, según Aristóteles, una capacidad puede ser causa en otro sentido pero no puede obrar ni cooperar, así tampoco puede ser causa eficiente nada negativo ni privativo como tal, mientras que las determinaciones negativas se cuentan en masa entre lo que designamos como antecedente regular.

Más aún. Lo que obra una vez y aun obra como única causa eficiente, puede darse otra vez según Aristóteles sin obrar y precisamente por la razón de que para su actuación puede requerirse la realización de ciertas condiciones concomitantes que no son causa eficiente. Y hasta puede suceder que anteceda bastante tiempo al efecto, pero no siendo aún causa eficiente. Como tal, cree Aristóteles que jamás existe previamente al efecto. Sería pues, según él, completamente falso el considerar la causa eficiente como tal, siquiera en un solo caso como antecedente temporal, aun habiendo preexistido la cosa que luego se hace causa eficiente. Ahora, que no es éste el caso general sino que, dada ya la totalidad de las condiciones, tan pronto como surge Jo que obra eficientemente, surge con él, al mismo tiempo según Aristóteles, el efecto. Y si el efecto mismo pudiera a su vez producir eficientemente algo y no faltara para ello ninguna de las condiciones necesarias, empezaría a tener lugar en un mismo momento este segundo y mediato efecto juntamente con la primera y mediata causa. Vemos pues cuán poca aplicación tiene el análisis de David Hume a lo que Aristóteles entiende

por causa eficiente y cuán indispensable es que éste, que no admite conceptos innatos ni dados a priori, nos muestre las especiales percepciones en que crea él haber bebido el concepto, para acabar de ver claro su pensamiento.

¿Creía acaso Aristóteles poder sacar simplemente el concepto de « principio eficiente » del campo de la percepción exterior? Allí donde en el segundo libro del *Alma* enumera lo que es percibido por un sentido solo y lo que es percibido por todos igualmente, no menciona la « acción » ni la « pasión ». La presunción a que esto daría margen, de que, según él, este concepto sólo puede ser adquirido por vía de percepción interna, concuerda con su afirmación de que el pensamiento nos mueve a desear. En el deseo va implícita la conciencia del motivo.

También la manera como habla de la necesidad con que la creencia en la ley de contradicción se impone a todo el que piensa en ella, parece dar a entender que en el hecho de pensar los términos en que se evidencia el principio, cree él percibir como tal lo que produce esa creencia. Debía también por consiguiente creer que ante sí tenía una intuición de causa eficiente en el pensar las premisas, cuando de ellas resulta evidentemente una conclusión, como lo dice expresamente en sus comentarios sobre Aristóteles uno de los más famosos peripatéticos de la Edad Media, Tomás de Aquino. Y si esto es así, también vemos tocarse en este punto Aristóteles con Leibniz en un pasaje de sus *Nouveaux Essais*.

Las dichas cuatro significaciones de la palabra « causa » son las que Aristóteles usa más frecuentemente. Pero bien mirado, habla a veces de una especie de relación causal que no coincide por completo con ninguna de ellas : la de la sustancia como portadora de los accidentes y desde luego precisamente de esa potencia accidental que, como materia, sirve de fundamento al cambio de realidades accidentales. Así, verbigracia, el alma es el sujeto del entendimiento, potencia de pensamiento que tan pronto tiene actualmente este pensamiento como el otro. El concepto de sujeto sustancial no es el de materia de accidentes, pero es una condición previa de la misma, y de tal modo que Aristóteles llega una vez a decir que las causas de la sustancia son causas de todo, áun de los accidentes, porque éstos no pueden existir sin la sustancia.

Otra relación causal, que si bien se mira, es muy distinta de la de materia en sentido propio, es la de una realidad que existiendo en la materia, la predispone a que salga de ella una cosa real y, por consiguiente, la predispone a esa cosa. El caballo engendra un animal esencialmente distinto según que se aparee con una yegua o con una pollina. Lo mismo en el proceso de calentamiento o enfriamiento no es indiferente el grado de calor previo. Aquí no se trata de algo que, como la materia en el sentido estricto de la palabra, permanezca como un substrato en medio del cambio de las formas.

A su vez tenemos algo como una causa, pero que no se confunde con ninguno de los conceptos mencionados, cuando se tiene uno de esos movimientos que como

movimientos naturales de los elementos distingue Aristóteles de lo que él llama movimientos violentos de los mismos. Así, verbigracia, un terrón arrojado al aire con fuerza vuelve hacia abajo por un movimiento natural del mismo. Si se pregunta por el principio eficiente de ese movimiento, lo ve Aristóteles en aquello que produciendo la tierra, la ha comunicado juntamente con su naturaleza una tendencia a su lugar natural, en virtud de la cual, cuando está allí, permanece en reposo, pero cuando se encuentra en otro lugar y no se la cohibe, se mueve hacia aquél.

El modo de concebir Aristóteles ese movimiento sin un principio eficiente simultáneo, mientras que lo requiere siempre para el movimiento violento, trae a la memoria la manera de concebir la continuación del movimiento en la época de formulación de la ley de inercia (1). Se pretendía que el principio eficiente que había desplazado el cuerpo a ese nuevo movimiento,

(1) Podría suceder que alguien se sintiera inclinado a atribuir la continuación de un movimiento en **virtud** de la ley de inercia a una mutua causación entre las partes mismas del movimiento que se suceden unas a otras. Para Aristóteles esto sería imposible, pues, como sabemos, para él causar y ser producido son simultáneos y, por lo tanto, el **movimiento** todo desde el principio hasta el fin no se realizaría **sucesivamente,** sino todo de una **vez.** Si Aristóteles hubiera conocido nuestras experiencias, seguramente que habría interpretado el hecho en el sentido de que el cuerpo con que se choca, adquiere una cierta cualidad (una ἕξις) *y* no habiendo influencia alteradora, **conserva** esa cualidad, que **lleva** consigo una tendencia constante a seguir **moviéndose** en línea recta y con **movimiento** uniforme de un modo parecido a como él concebía las esferas celestes con una tendencia al **movimiento** circular uniforme.

le había comunicado una tendencia a continuar ese movimiento sin necesidad de nueva eficiencia. También de los cuerpos elásticos se hablaba a veces como si, alterados violentamente en su forma, de por sí mismos y en virtud de su tendencia natural volvieran a la antigua forma. Esto presentaba todavía mayor semejanza con la física aristotélica que tan extraña nos parece ahora. Pero si nos ponemos en su punto de vista, no se podrá menos de admitir, si no una intervención continua de un principio eficiente con existencia actual, sí un influjo duradero de la naturaleza del cuerpo que tiene esa tendencia (1). Esta causalidad tampoco se confunde con la relación de sujeto a sus propiedades.

Quizá se extrañe alguno de que me haya detenido tanto en esta anticuada concepción de Aristóteles. Pero veremos luego en el curso de la exposición que su conocimiento es necesario para comprender muy importantes elementos de la doctrina aristotélica. No sería difícil demostrar que no se trata aquí de conceptos derivados de la percepción externa, sino que en su construcción han intervenido elementos que pertenecen a la esfera psíquica.

(1) Veremos luego cómo Aristóteles hace depender la existencia de las cosas de un influjo continuado de la divinidad; y así, la tierra, y cualquier otro elemento, no sólo ha recibido su naturaleza de algo que existió pero que pudiera ya no existir, sino que mientras la tiene, es conservado en ella por algo realmente existente. Esta idea da un nuevo aspecto a la doctrina de Aristóteles.

Nos referiremos también brevemente a otra acepción de la palabra « causa »: aquella determinación general de un concepto genérico que lleva consigo algo así como una propiedad inseparable. Así, verbigracia, en un triángulo rectángulo la propiedad de ser triángulo es causa de que la suma de sus ángulos valga dos rectos, y el carácter de triángulo rectángulo es causa de que el cuadrado de la hipotenusa sea igual a la suma de los cuadrados de los catetos.

Igualmente, en Cayo el carácter de organismo vivo es causa de su mortalidad ; el carácter de ser vivo animal es causa de tener una potencia apetitiva, y el carácter de hombre es causa de su capacidad de raciocinar.

Perdido el carácter de triángulo rectángulo, desaparecería la propiedad demostrada por Pitágoras, y por eso dice Aristóteles que cuando una existencia es causa de la existencia de algo, su no-existencia es causa de la no-existencia de ese mismo algo. Por eso se permite a veces decir que la falta de la causa eficiente de algo produce la falta del efecto respectivo, caso que los peripatéticos posteriores distinguieron, como caso de la *causa deficiens*, del caso de la causa *efficiens*.

Mencionemos también cómo, según nuestro filósofo, del mismo modo que la materia, también la privación es un principio del devenir (1), queriendo decir con ello que si lo capaz de ser fuera ya en realidad aquello que es capaz de ser, no lo llegaría a ser.

(1) Véase *Met. Λ, 2,* al fin.

Todo nuestro pensar debe construirse con elementos que estén tomados de la experiencia, pero esto no quita el que pueda haber algo que sea para nosotros irrepresentable en sí mismo y de lo que podamos sin embargo afirmar muchas cosas con verdad y certeza. Esto se percibirá con claridad mayor cuando después de estudiar la teoría del conocimiento de Aristóteles, vayamos a sus investigaciones ontológicas.

Lo trascendente de la definición sustancial

Hemos visto que, según Aristóteles, el concepto de sustancia se nos da directamente en nuestras intuiciones, y más todavía : que no puede haber representación de un accidente sin concepto de sustancia. Al vernos como sujetos que sienten o piensan, nos vemos como sustancia que siente o piensa. La existencia de sustancias no es, pues, una asunción hipotética, sino algo garantizado por evidencia inmediata. Ahora bien, para nuestro autor, tan evidente como lo que acabamos de decir es que ese concepto sólo lo captamos en la más extrema generalidad faltándole todas las diferencias específicas. Los accidentes inherentes a la sustancia no deben ser considerados como tales diferencias específicas. Ahora bien, aunque las diferencias específicas sustanciales no se nos dan en intuición como el concepto de género, no por eso podemos dudar de su existencia, pues, como hemos visto, no se puede admitir, sin caer en el absurdo, la real existencia de un universal. Tenemos pues aquí un conocimiento de algo trascen-

dente. Y Aristóteles no se contenta con haberlo deducido sino que cree poder adelantar algo más sobre su verdadera naturaleza, aprovechando por un lado la analogía con los accidentes como punto de apoyo, y por otro la idea de que las leyes generales naturales inductivamente constatadas tienen su fundamento en las diferencias sustanciales, de tal modo que si las sustancias nos fueran intuitivamente conocidas, las leyes naturales se nos aparecerían como casos de la ley de contradicción. Así llega Aristóteles a establecer la doctrina de las definiciones sustanciales. El séptimo libro de la *Metafísica* tiene por incompletas las observaciones hechas en los *Analíticos* y entra más a fondo en la cuestión. Nos enseña a ver en la definición sustancial una serie muy compleja de conceptos que se especifican cada vez más, en la que toda diferencia específica siguiente contiene a la precedente, y por lo tanto la última diferencia específica es igual a la definición total. Lo mismo que sucede con la serie de conceptos accidentales : cualidad sensible, color rojo.

En un pasaje (1) da a entender bastante claro que no tenemos una representación propia de estas diferencias sustanciales, cosa que formula como convicción en el último capítulo de la *Meteorología* y en los libros *De partibus animalium.* Y así, en los libros del *Alma* en que hay que hacer una definición sustancial, recurre al siguiente medio : caracterizar por sustitución los miembros sucesivos por grupos de actividades

(1) *Met.* Z, 3 p. 1029 α 11.

anejas a ellos, esto es, las vegetativas que el hombre tiene de común con las plantas, las sensitivas que le son comunes con los animales y las intelectivas que son propias suyas. Como en otros puntos de su doctrina, tampoco en éste ha sido Aristóteles bien comprendido, y por eso se querían ver contradicciones inconciliables entre la demostración inductiva de los principios en los *Analíticos*, por un lado, y por otra parte, su doctrina de la evidencia inmediata de la ley de contradicción en la *Metafísica*. Lo mismo que para las definiciones sustanciales, también hay que buscar sustitutivos para varias definiciones accidentales que nos son trascendentes, pero que se descubren por medio de grupos de propiedades anejas a los varios miembros.

Las definiciones, trascendentes para nosotros, de las sustancias se diferencian en un punto de las de accidentes, que, como en el ejemplo que dimos antes, se nos presentan intuitivamente. Todo concepto accidental encierra, como se ha dicho, el concepto de sustancia y, por lo tanto, no es género respecto a sus determinaciones como es el caso en las definiciones sustanciales que es donde tan sólo se realiza plenamente la verdadera definición.

Aristóteles no deja de destacar bien este punto en el séptimo libro de la *Metafísica* (Met. Z.).

Cambios sustanciales. Materia y forma

Sigamos todavía más adelante a nuestro autor en estas sus investigaciones trascendentes. Puesto que según él (como queda dicho) sólo es evidente la per-

cepción interna, debía haber tomado de ahí su punto de partida, caso de quererneos revelar todo el proceso de su pensamiento. Estando implícito el concepto general de sustancia en la representación de todo accidente, y por consiguiente también de los accidentes que nos revela la percepción interna, le hubiera sido fácil partiendo de ellos, llegar a la conclusión de que existe una diferencia sustancial trascendente. Y construyendo sobre esa misma base, hubiera podido deducir inmediatamente la existencia de una doble clase de sustancias: una corporal y otra espiritual, porque, como se ve por ciertas explicaciones de los libros *De anima,* le parece una contradicción que un accidente en el que se distinguen partes continuas, tenga por sujeto una sustancia inextensa, y un accidente inextenso una sustancia extensa. Ahora bien, nuestras percepciones sensibles, verbigracia, la visión, presentan partes continuas, pues que a cada parte distinta de la imagen vista corresponde otra parte de la visión. Por lo tanto, concluye, es extenso el sujeto sustancial de nuestra visión. Por el contrario, cuando pienso un concepto general como el de cosa, de negación, etc., el pensamiento es tan poco compuesto de partes continuas como el objeto pensado tal como lo pienso. Es, por consiguiente, espiritual el sujeto de ese pensamiento nuestro.

Pero Aristóteles prefiere partir de la existencia de un mundo exterior corporal como de algo que nadie puede seriamente poner en duda. El número aplastante de experiencias que abonan esa creencia, le parece ser de

más efecto que las mejores pruebas. Usando el mismo procedimiento contra los que dicen que no se puede distinguir entre sueño y vigilia, los remite al testimonio de su propia conducta : « Nadie que en Libia haya soñado estar en Atenas, va por eso al Odeón ».

Aprovecha sin reparo ninguno, ya en su teoría de la definición sustancial, la existencia, fuera de nosotros, de sustancias extendidas en el espacio, como algo reconocido por todos, y permanece fiel a su idea en lo ulterior. También toma como cosa reconocida que esas sustancias están sometidas a varios cambios accidentales : en cuanto al lugar ; a la mayor o menor extensión, pues crecen y disminuyen ; y en cuanto a la cualidad. Pero tampoco podemos racionalmente dudar, cree él, de un cambio en cuanto a la sustancia.

Las diferencias sustanciales se revelan a no dudarlo por las actividades específicas a ellas anejas. Y ¿qué cambio más importante que el cambio que tiene lugar a consecuencia de trasformaciones químicas y de trasformaciones aun más profundas en el cambio de lo muerto en vivo, vegetativo solo o vegetativo y sensitivo juntamente, y al revés en la muerte o desintegración de un organismo? (1).

(1) Nótese la limitación del cambio a las cuatro categorías aquí mencionadas. Cierto que hay también cambio en cuanto a otras, verbigracia, la relación, cuando algo se encuentra más cerca o más lejos de otra cosa o cuando alguien cambia su situación o vestido. Pero la alteración de esas relaciones locales no tiene lugar en virtud de un especial proceso trasformativo, sino en virtud de la alteración absoluta que se realiza por lo menos en uno de los dos cuerpos que están en relación local. Igualmente son meras trasmutaciones las que tienen por consecuencia una

Tenían, pues, que parecerle completamente insatisfactorias las doctrinas de los Atomistas que todo lo quieren explicar por meros cambios de lugar. Ni podía tampoco satisfacerle admitir meras alteraciones o cambios de accidentes cualitativos. Exigía y demostraba un cambio de la sustancia misma. Y así, con ese cambio sustancial de los cuerpos, tenemos una cuarta clase que añadir a los tres cambios accidentales ya admitidos.

Cuando tiene lugar un cambio en los accidentes, encontramos que algo opuesto sucede a lo anterior : pues lo mismo sucederá en el cambio sustancial. Encontramos también en aquéllos que algo subsiste permanente en el cambio : la sustancia, en cuanto es capaz de recibir en sí una u otra accidentalidad. Y ésta es también la que determina la individualidad, pues

alteración en cuanto a la situación o el vestido. Esto demuestra que Aristóteles se da muy bien cuenta de que no sólo en la categoría que él llama *πρός τι* (la relación a algo), sino también en todas aquellas a las que niega un especial proceso de cambio, se trata de determinaciones relativas o de una multiplicidad que una vez que se tienen las unidades, está dada sin más. Las tres primeras categorías accidentales son las que más se acercan, según Aristóteles, a aquella a la que compete el ser en sentido primero y propio. Lo que se llama categoría de « pasión », prescindiendo de la relación con el agente, deberá contarse en una de las categorías dichas, **verbigracia,** el **movimiento** local en la categoría del lugar ; nuestro pensamiento, que según Aristóteles es también una pasión, deberá contarse, prescindiendo también de su relación con el agente, como una cualidad. Sin embargo, el pensar no es una « pasión » en el sentido de un cambio propio, de algo real en otra cosa real, sino sólo en el sentido de estar recibiendo permanentemente un influjo que de algo posible hace algo real. Véase *De. An.* II, 5, p. 417 b 2. **Volveremos** pronto sobre esto.

aunque un cuerpo venga a ocupar el mismo lugar que otro ha dejado, lo que aquí está ahora es individualmente otro que el que antes aquí estaba. Y aunque dos piensen igual por completo, no son, sin embargo, individualmente una misma cosa aun como pensantes.

El cambio sustancial no puede a su vez tener por sujeto permanente una sustancia real, pero podemos decir aquí también que la capacidad de ambos casos opuestos está dada lo mismo antes que después, y precisamente de esos dos casos individuales opuestos, pues si se cambia el agua en fuego y de nuevo el fuego en agua, se tiene individualmente la misma agua que antes se tenía, mientras que otra agua que también se convirtió en fuego, al cambiar inversamente, se convierte en la misma agua individual de que resultó este fuego, pero no en aquella en que se convirtió el otro fuego. Lo mismo, pues, aquí que allí (en los cambios accidentales) la capacidad que decimos que permanece, dice relación a un especial círculo de individuación (1).

(1) Un accidente puede convertirse en otro no cambiando su especie sino su individualidad. Así, cuando se corrompe la sustancia; pues que la individualidad del accidente está condicionada por el sujeto. En cuanto a la sustancia, podría parecer que en ella, no teniendo como no tiene un sujeto corruptible (ella misma es la corruptible), sólo pueden ocurrir cambios específicos. De hecho, Aristóteles sólo tiene en cuenta estos cambios específicos. Pero ¿qué habríamos de decir, si, como según él mismo puede suceder, un cuerpo real único se divide en dos que pertenecen también a la misma especie que el primer cuerpo real, como verbigracia cuando un animal o una planta se parte en dos de la misma especie? Aquí la teoría aristotélica muestra una laguna. Ya antes llamamos la atención sobre los reparos a que se prestaba su doctrina sobre la unidad y multiplicidad en el continuo.

Mantiénese la capacidad de los mismos individuos y se puede por lo tanto hablar de una subsistencia de la capacidad *in individuo;* naturalmente, en el sentido impropio de subsistencia que puede convenir a una mera posibilidad, que en realidad es nada. Recuérdese que en rigor se trata, como antes decíamos, de ficciones ocasionadas por la naturaleza de las cosas.

Podríamos dar a esa idea que acabamos de expresar, una nueva y fiel expresión, con decir que si bien Aristóteles no cree como los Atomistas que una sustancia permanente esté por debajo del cambio, está empero conforme con ellos en la limitación de los cambios a un cierto círculo de individuación, lo que implica la creencia en la conservación de una masa invariable. Si no hubiera pensado en este punto como los Atomistas, pudiera haberse visto en el caso de tener que admitir que si un fuego se convertía en una cierta agua individual y otro fuego también en la misma agua individual, el mismo individuo habría existido dos veces (1).

(1) La crítica podría mostrar aquí fácilmente, por lo contrario, que con respecto al especial círculo de individuación dentro del cual se mueve la capacidad, debía haberse admitido una clase especial de determinaciones reales y trascendentes que en sus últimas diferencias específicas debería pensarse como repetidas tantas veces cuantos círculos de individuación pudieran distinguirse. El individuo resultaría de la combinación de dos últimas y específicas diferencias que se crucen y éstas se individuarían recíprocamente. Tendríamos así algo por el estilo de lo que sucede cuando en nuestro campo de visión dos puntos igualmente rojos aparecen sin embargo como dos por la diversidad de posición en el campo de visión, mientras que una mancha azul que ocupa el lugar de una de las manchas rojas, se individualiza frente a la otra mancha roja simplemente por ser otra la especie

Los cambios sustanciales no se hacen en serie continua

Si Aristóteles se pronuncia tan decididamente por una transformación aun en lo sustancial, en un aspecto se la imagina empero distinta de las otras tres trasformaciones accidentales. Éstas, verbigracia, la local, se realizan de una manera continua. En lo sustancial, en cambio, no puede haber un cambio continuo, sino que se realiza de un modo discontinuo en un momento o en una serie de momentos sucesivos, preparados por una serie continua intermedia de cambios accidentales.

No es difícil ver lo que lleva a Aristóteles a este modo de pensar. Si hubiera un cambio sustancial continuo como lo hay local, sería infinito el numero de clases de sustancias. Es más, no cabría esperar que la experiencia nos mostrase jamás dos individuos verdaderamente iguales en especie sustancial. Lo mismo que hoy vemos en Química: que se llega a combinaciones completamente iguales, porque las elementos se combinan sólo en ciertas proporciones determinadas, no arbitrarias.

En este sentido ha dicho Whewell que, aun antes de la demostración experimental, podría haberse deducido a priori la limitación de las combinaciones que traen consigo alteraciones tan profundas frente a la

de color. La admisión de un cruce así de diferenc ias ambas sustanciales, implicaría una profunda modificación de toda la teoría de las categorías. Quede aquí sólo indicada esta idea, cuyo pleno desarrollo no es ahora oportuno.

ilimitación de las variedades de mezclas. Es algo interesantísimo el ver cómo nuestro filósofo en su teoría de los cambios sustanciales, discretos y momentáneos, anticipa una presunción exactamente igual a la que Whewell considera como a priori posible. Su discípulo Teofrasto, que no le permaneció fiel en este punto, desconoció evidentemente la alta significación de este elemento.

De la nada, nada sale: nada se convierte en nada

Otro ejemplo nos mostrará cómo Aristóteles, juzgando como juzga sobre lo trascendente sustancial, por analogía con lo que la experiencia nos dice en el campo de lo accidental, no por eso equipara en absoluto ambos campos. Encuentra, en efecto, en lo accidental casos de devenir que no son cambios en el propio sentido de la palabra (1). O cesa sencillamente de existir un accidente real de tal modo que en el sujeto sólo queda la potencia o capacidad del mismo, o empieza simplemente a existir, no habiendo existido antes en el sujeto un accidente real contrario sino únicamente la respectiva capacidad accidental. Así sucede, verbigracia, cuando después de haber oído, viene el silencio o cuando un sonido interrumpe el silencio. Y no sólo en este caso, sino que ni aun siguiendo un sonido a otro, bien mirada la cosa, tenemos un verdadero cambio de algo real en otro algo real. El sonido siguiente se produce justa-

(1) Véase la nota de la pág. 73.

mente cuando el precedente ya no existe, y éste cesa antes de sucederle aquél. Aristóteles llama a estos casos, casos de simple realización de lo que estaba en posibilidad, y de simple privación.

Pues bien, que algo análogo a lo dicho suceda en lo sustancial, lo rechaza decididamente. ¿Qué sería, dice, lo que quedara al tener lugar una simple privación sustancial? No un accidente, porque éste presupone una sustancia real. Quedaría, pues, una pura nada. Y ¿cómo a esta nada había de poder ir unida una capacidad cualquiera para un círculo de individuación más bien que para otro? Con la simple desaparición de una sustancia real se nos daría, pues, una verdadera aniquilación, y al revés, con un comienzo absoluto de la sustancia, una verdadera creación de la nada. Ahora bien, son cosas éstas de las que no da testimonio la experiencia como la da de los cambios sustanciales. Pronto veremos por qué Aristóteles tiene que rechazarlas en absoluto.

La ley de la Sinonimia

Observamos también otra cosa en el campo de lo accidental. Encontramos que lo frío se calienta por influjo de algo que también está caliente. Del misino modo, lo caliente se enfría por influjo de algo frío. Algo seco se humedece por influjo de lo húmedo y al revés, lo húmedo se seca al contacto de lo seco. La causa es pues sinónima con su efecto. En los grupos de accidentes que son característicos de una clase determinada de

sustancias vivientes, encontramos que esas sustancias producen por su influencia esos mismos caracteres en un cuerpo que hasta ahora no los presentaba, y debemos deducir de ello que también esas sustancias producen sustancias sinónimas : un caballo engendra otro caballo, un león a otro león.

Junto a esa clase de sinonimia entre la causa y el efecto, hallamos también en la experiencia otra sinonimia análoga en los procesos que distingue nuestro autor de los anteriores (que son obra de la naturaleza) como productos del arte o de la inteligencia, verbigracia, cuando un arquitecto construye una casa en correspondencia con la idea que él tiene en su cabeza. Aquí también, en cierto sentido, la casa que está en la inteligencia del arquitecto, produce una casa real igual a aquélla. Y lo mismo sucede, cuando alguien produce intencionadamente un incendio. Claro es que hay diferencias considerables entre la sinonimia del devenir natural y la del devenir artificial. Es algo muy distinto estar en la inteligencia como concepto general, y como individuo real ser objeto de un concepto. Otra gran diferencia es la siguiente : el que tiene en su cabeza el concepto de salud y por medio de él da la salud a un cuerpo enfermo, ese mismo otra vez en virtud de ese mismo concepto puede robar la salud a uno sano. Lo uno y lo otro están en poder de la causa. Y esto puede suceder, porque al saber lo que se necesita para estar sano, por ese mismo conocimiento sabemos lo que se necesita para ser privado de la salud. Y, por lo tanto, también este último efecto cae bajo la ley de la sino-

nimia. Aristóteles habla de esta ley como de una ley universal. Aun en los casos en que decimos se trata no de un devenir natural ni artificial sino de un hecho casual o feliz, encuentra él que, bien mirada la cosa, se cumple la ley. Así, verbigracia, cuando un enfermo sana por haberse producido un favorable cambio de temperatura, decimos que se ha curado por una feliz casualidad y no por la ayuda del médico. Pero precisamente lo que necesitaba para ponerse bueno, era un poco de calor y éste le ha sido dado en virtud de una sinonimia.

Del mismo modo, cuando se cruzan dos fuerzas que dan por resultado un conjunto que no se parece a ninguno de los dos factores, cada factor por su parte tiende a una asimilación, y en último caso tenemos siempre casos de influencia natural o artificial.

Lo que se produce por casualidad o dicha, se produce *per accidens*. Pero en el fondo de todo obrar *per accidens,* hay como fundamento un obrar *per se.* Tenemos siempre, por lo tanto, un obrar por naturaleza o por pensamiento.

De todos modos, resulta de lo dicho que aun en el caso de mayor semejanza del efecto con la causa eficiente, se trata de una igualdad específica, no individual: El hombre produce un hombre, no Sócrates a Sócrates, porque en medio de todos los cambios a que está sujeta la sustancia, no abandona el círculo de su individualidad, o sirviéndonos de una expresión aristotélica, la materia sustancial permanece la misma. A esto obedece también el hecho de que cuando un fuego cambia en

fuego dos trozos de madera, las sustancias por él producidas no son un mismo individuo, sino dos individuos específicamente iguales. No la causa eficiente del cambio sino la capacidad sustancial receptiva, la materia, es el principio de individuación (1).

Sin embargo, nuestro autor observa (y no deja de darle importancia) que en vez de los cuatro principios de todo cambio (los dos términos opuestos entre los que tiene lugar el cambio, la materia que como mera capacidad de ambos es el substrato del cambio y el principio eficiente) podría en cierto modo hablarse sólo de tres principios, pues que la forma se concibe como una misma en el principio eficiente y en lo efectuado.

Hablemos antes de la especial repugnancia que parecía sentir nuestro filósofo a considerar el movimiento, por él llamado natural, de un elemento hacia su lugar natural, como producido por la naturaleza del mismo. Quizá está ello en relación con la ley de la sinonimia, pues ¿qué clase de igualdad puede encontrarse entre esta clase de sustancia y esta clase de lugar? Pero no se peca contra la ley de la sinonimia si, cuando un fuego produce otro fuego, una sustancia con tendencia

(1) Un grave tropiezo contra esta doctrina suya de la materia como principio de individuación parece ser lo que dice en los libros del alma *(De anima,* II) de que el cambio de materia en la nutrición y crecimiento no impide a la sustancia del organismo permanecer siempre individualmente la misma. Siguiendo así el uso común de asimilar la unidad individual de un organismo a la de un río, sin darse cuenta ha traicionado su teoría general de materia y forma.

ascensional produce otra sustancia con la misma tendencia.

Mas, aparte de todo eso, la ley de la sinonimia, que ya no es única en virtud de la diferencia esencial que separa el devenir natural del artificial, no hay que entenderla de una manera tan general que haya de aplicarse a todo caso de eficiencia, y en una cadena de efectos, a más de aplicarse al primer eslabón en relación con el último, haya de aplicarse también a todo eslabón inmediatamente anterior en relación con el que le sigue a continuación. Una planta no produce inmediatamente una planta, sino un germen de planta que, como Aristóteles reconoce, aún no tiene la misma naturaleza. Sabemos también que para llegar al cambio sustancial, hay que prepararlo por medio de alteraciones locales y cualitativas. Y ¿cómo puede entenderse esto sino admitiendo que también las cualidades contribuyen al cambio sustancial? Pero, como la capacidad para sustancia es diferente de la capacidad para accidente, las cualidades obran, por decirlo así, instrumentalmente algo que no les es sinónimo.

Notables son también casos como los que, según vimos, parece han inspirado el concepto de causalidad, como verbigracia, cuando nos sentimos determinados por este o aquel pensamiento a buscar algo, a huir. El buscar o el huir no es, él mismo, un pensamiento ni tampoco sinónimo del pensamiento con su respectiva realidad, sino que tan sólo sirve de intermediario sinonímico entre el pensamiento y lo que la voluntad influida por éste produce.

Desde el punto de vista de la doctrina aristotélica nos encontramos con un caso especialmente importante en que una sustancia produce un cambio sustancial que ni artificialmente (pues no tiene conciencia) ni naturalmente (porque la sustancia eficiente es incorruptible y la efectuada es capaz lo mismo de nacer que de morir) es reducible a igualdad sinonímica. Quiero decir, el influjo del sol sustancialmente transformador. Verdad es que también Aristóteles cree en una cierta similitud del influenciado con el influenciante, pero no puede llegar a una verdadera sinonimia. Y así dice expresamente en *Met. Λ* que el sol es causa como principio eficiente, pero que no es una causa sinónima. Si, pues, a pesar de eso vuelve a hablar del principio de sinonimia como de un principio universal, se debe a la idea de que los casos que a primera vista faltan a la sinonimia, contribuyen en último término y según una ley universal a establecerla, sirviendo de intermediación para la misma, como la voluntad del artista es la intermediaria entre la idea y la obra ejecutada, como la semilla y el germen median entre el organismo engendrador y el engendrado. Cuando, pues, en una acción no aparece a primera vista la sinonimia, podemos concluir con seguridad la existencia de un principio anterior con respecto al cual se cumple la ley, como lo dice expresamente el segundo libro de la *Física* (1).

(1) No carecen de interés las observaciones de Alejandro de Afrodisia sobre los casos en que ley de la sinonimia sufre una excepción. Véase FREUDENTHAL: Los *fragmentos de Alejandro de Afrod., conservados por Averroes a Met. Λ,* cap. IV, al fin.

Existencia de un ser absolutamente necesario

Dirijamos ahora la atención a aquellas investigaciones que llevaron a Aristóteles a otra afirmación trascendente, esto es, a la tesis de un espíritu por sí mismo necesario, infinitamente perfecto y pensante, como primer fundamento de toda realidad. Nosotros veremos que dicho espíritu es inferido como principio eficiente, y debiendo ser el primero de todos los principios, sólo puede ser un obrar *per se*, no *per accidens*, y que en él se observa con toda precisión la ley de la sinonimia. Lo hace resaltar expresamente aun allí donde, como en el capítulo IV del libro 12° de la *Metafísica* (1), formula la ley de la sinonimia, y también hace a ello referencia expresa en el capítulo X del mismo libro (2) volviendo sobre ello en el libro 2.° de de la *Física* (3), donde, tratando de la fortuna y del acaso, afirma de la manera más terminante la observación de la ley de la sinonimia en la causa primera de todo.

Claro es que no dejará de notar en este caso de sinonimia inferido por analogía, la especial manera de verificarse aquélla, que ya en los casos empíricos del obrar por entendimiento era distinta de como se verifica en el obrar por naturaleza. 'Y así, después de haber

(1) *Met. Λ,* 4 p. 1070 b 34.
(2) *Met. Λ,* 10 p. 1075 b 10.
(3) *Phys.* II, ü p. 198 α 10,

hablado de la manera de verificarse la sinonimia en el obrar por naturaleza y por entendimiento artístico, dice: « además de estas maneras de sinonimia, hay la manera como el primer motor lo es todo ». Pero ante todas es importante la siguiente consideración. Si algo existe, pero no es necesario por sí mismo, tiene que tener su fundamento en otro ser (1).

Si ello no fuera así, no podría nunca haber un curso regular cualquiera de acontecimientos, pues, si lo que de por sí, lo mismo puede ser que no ser, fuera o no fuera sin otra causa determinante, podría también de por sí mismo empezar a ser, y de por sí mismo dejar de ser. No se llegaría, por lo tanto, a tener ni una existencia constante y enteramente inalterada ni a un curso regular y continuo, sino que de un momento a otro podría llegarse a un cambio abrupto, intermitente, en virtud de las perturbaciones que traería lo que de por sí mismo empezara o dejara de ser. Ahora bien, hay en el mundo físico que nos rodea, mucho que por su naturaleza lo mismo puede ser que no ser, pues que lo vemos nacer o morir. Debe, pues, esto tener su causa determinante en otra cosa. Supongamos que también

(1) Instructivos en cuanto al modo de llegar Aristóteles a esta convicción, son sobre todo los últimos capítulos del primer libro *De caelo*, donde argumenta contra los que enseñan que el mundo ha tenido un principio, aludiendo a la inverosimilitud infinita de que, lo que según estos filósofos empieza a suceder, pudiendo igualmente haber sucedido momento por momento durante un tiempo infinitamente largo, hubiera sucedido jamás en ninguno de los infinitos momentos que en éste pueden distinguirse.

esta causa es capaz de ser como de no ser: ello nos remite a una causa anterior, y si ésta no es necesaria, se repite la misma exigencia. Y aunque prolonguemos al infinito una serie de causas, cada una de las cuales, de por sí, lo mismo pueda ser que no ser, no quedaríamos satisfechos. Lo mismo que cada miembro en particular, todo conjunto de miembros que se suceden entre sí, sigue siendo algo que lo mismo puede ser que no ser, y lo mismo, por consiguiente, toda la serie infinita misma. En su totalidad sería algo que existe de hecho, pero no necesariamente. No sería absurda su no existencia. Si a pesar de eso existe, hay que buscar su fundamento en otra cosa. Si hay, pues, algo real que de por su naturaleza lo mismo pueda ser que no ser, existe como fundamento de lo mismo, algo que por sí mismo es absolutamente necesario.

Ese ser necesario es inmóvil

¿Cómo hemos, pues, de figurarnos eso absolutamente necesario? ¿Algo asi como un eterno movimiento uniforme? ¿O como una sustancia a la que es natural ese movimiento?

Varios motivos podían recomendar esa idea. El movimiento local interviene en todo otro proceso de cambio: es la primera de todas las alteraciones en el mundo de los cuerpos. En las estrellas del cielo es la única que se hace notar. El cielo de las estrellas fijas parece girar realmente en plena uniformidad, y según los astrónomos más notables de la época de Aristóteles, el movimiento

de *las* otras estrellas se explica por una intersección de esferas uniformemente giratorias. El influjo de las estrellas podía luego haber puesto en movimiento los elementos, que de otro modo estarían quietos en su lugar natural y haberlos hecho experimentar los varios cambios cualitativos, cuantitativos y sustanciales.

Añádase a esto que de hecho Aristóteles, por analogía con el movimiento natural que según él deben tener los elementos, atribuye también a las esferas celestes un movimiento natural que concibe como movimiento rotatorio. Y así parece recomendarse ante todo la hipótesis de que las esferas celestes, de por sí en movimiento natural y uniforme, son la causa primera de todo lo que nace y muere en el mundo sublunar. Sin embargo, la rechaza de la manera más terminante y en virtud de la razón siguiente. Un movimiento no es real sino incompletamente. Se pueden en él distinguir siempre partes en cuanto a las que no es sino únicamente fué o será. El movimiento existe, mientras existe, sólo en cuanto a un momento, ahora éste, ahora aquél. No siendo pues absolutamente necesario en ninguna de sus partes y momentos, no puede ser, en principio, absolutamente necesario. Para ser absolutamente necesario tendría que ser absolutamente necesario en cuanto a todos sus momentos y partes siendo así, evidentemente, que no es absolutamente necesario en ninguna parte ni momento, y, excepto uno solo, en ninguno más es ni real siquiera. Ningún movimiento, pues, puede ser lo absolutamente necesario al que haya de referirse el nacer y el morir como a su causa primera, sino que

más bien, todo movimiento necesita él mismo una causa.

Evidenciemos esto en el caso especial de una superficie esférica, a la que debe ser natural el movimiento giratorio. Un cierto punto *A* de su ecuador cambia continuamente de posición. Puede por lo tanto estar aquí y no estar aquí. ¿Por qué, pues, está aquí precisamente? Se dirá : porque antes estaba allí. Pero vuelve la pregunta : y ¿por qué estaba allí? Y si continúo indefinidamente dando por razón siempre anteriores posiciones, todas ellas, lo mismo en particular que en conjunto, permanecen inexplicadas. Tendríamos un hecho que ni sería inmediatamente necesario ni estaría motivado por alguna otra cosa. La última causa explicativa habrá, pues, que buscarla en cosa distinta de la misma esfera movida. Este mismo razonamiento vale, evidentemente, para cualquier cuerpo movido en general. Vemos, pues, que la última causa de los cambios que nos ofrece el mundo de los cuerpos, no puede estar en una esfera movida sino en algo completamente inmóvil.

Aquí, por otra parte, hace Aristóteles la advertencia de que la experiencia nos presenta cosas que ya están quietas, ya se mueven ; y además otras, las estrellas, cree él, que siempre están en movimiento. ¿Por qué no había de admitirse además, como una tercera clase, cosas que siempre y de su naturaleza son inmóviles? Apenas, ciertamente, se sentirá uno inclinado a admitir un cuerpo eternamente inmóvil por necesidad natural, pues, aun siéndole natural la quietud como a otros el movimiento, podría ser puesto en movimiento por otro

bajo cuya influencia esté, como una pella de tierra cuando es echada hacia arriba, o una llama, cuando es empujada hacia abajo. Y así vemos que Aristóteles, movido por esa razón, concibe como espiritual esa sustancia inmóvil por naturaleza. Y uno de los argumentos que para ello aduce, se hará más comprensible puesto en relación con la observación que acabamos de hacer. En efecto, una eterna inmovilidad a pesar de un influjo que se manifiesta incesantemente activo, indica una fuerza infinitamente grande. Ahora bien, una fuerza de ese género no puede tenerla un cuerpo finito respecto a otro ni tampoco un cuerpo infinito, porque una extensión realmente infinita lo mismo que un número realmente infinito es algo en sí mismo imposible.

El ser necesario es, como causa primera del orden total del Universo, un entendimiento único y con actividad teleológica

Si dirigimos la atención a la experiencia y preguntamos dónde se presenta algo que inmoto mueva, lo encontraremos únicamente en el caso de que algo pensado se le encuentre bueno y se le desee por sí mismo. En ello lo pensado y deseado es una misma cosa, y si bien puede darse un doble caso : que deseemos algo que nos parece mejor o que nos parezca mejor porque lo deseamos, aun en este último caso ha de ser antes

pensado, y por lo tanto es siempre el pensar el primer principio (1).

El pensar viene, pues, a ser la causa de la elección de medios que son luego, uno tras de otro, realizados al obrar. Esto nos lleva a la presunción de que ese ser inmoto que pretendemos como causa primera del movimiento, ha de concebirse de un modo análogo a un ser pensante que encuentra algo bueno y lo desea por sí mismo (2).

Y esta presunción encuentra, según nuestro autor, su plena confirmación cuando estudiamos más de cerca lo que nos muestra la experiencia. Le parece una ceguedad inconcebible la que impidió a todos los filósofos antes de Anaxágoras reconocer que la belleza y orden del Universo, no de otro modo que la de una obra de arte que produce un entendimiento humano, arguye un entendimiento ordenador. Y esa semejanza con lo que encontramos en una obra de arte humana, salta aún más a la vista en ciertos fenómenos del orden de la naturaleza viviente. Así, en la estructura de un organismo en que, paso á paso, se llega a la perfección que aparece como la solución buscada a un problema, lo

(1) El comienzo del pasaje de *Met. A,* 7, generalmente se interpreta mal. Se omite el compararlo con el tercer libro del Alma y sobre todo con *Eth. Nicom.* II y VI, 5, de los que resulta que, según el sentir de Aristóteles, ocurre tanto el uno como el otro caso : que el encontrar buena una cosa determine el deseo o que el deseo determine el juicio sobre la bondad. La ἡδονὴ (placer) por supuesto entra en el campo de la ὄρεξις (deseo) en un sentido amplio.

(2) Véase el fragmento metafísico de Teofrasto,

mismo que la casa terminada en orden a la cual se realiza una larga serie de trabajos que únicamente tienen valor y significación en orden al resultado final. Y esto es ya así en una planta, que, sin embargo, no obra con inteligencia en orden a un fin, pues que está falta de conciencia por completo. Claro que lo alcanzado al término de su desarrollo no es quizá algo bueno por sí mismo (1).

Esto se aplica igualmente a la construcción de una casa.

Y si bien hay indicios ciertos de enderezamiento a un fin subordinado, con no menos seguridad indican la tendencia a un último fin, a algo que, amado por sí mismo, es bueno o por lo menos parece serlo. Un desear que no deseara nada por sí mismo sino que todo lo deseara por otro, se disiparía en el vacío como algo infundado, como algo completamente inmotivado. Sirva esto de réplica a la objeción de que esos fenómenos evidentemente teleológicos en el dominio de la Naturaleza podían no tener aplicación en nuestro caso, en que se trata de la demostración de algo amado por sí mismo como último fundamento del movimiento.

También el instinto de los animales se explica solamente por un cálculo inteligente de las necesidades, cálculo de que es incapaz el animal misino. Del mismo modo, Aristóteles en el 2.° libro de la *Física* en que trata de la cuestión del orden teleológico en la Naturaleza, entra varias veces en explicaciones que arrojan

(1) Véase el fragmento citado de Teofrasto,

más luz sobre la semejanza del orden natural con el de una finalidad inteligente. Y en el capítulo X del libro XII de la *Metafísica* dice que no sólo en cada organismo un miembro aparece acoplado a otro miembro, sino que también las diferentes clases de organismos están en una relación teleológica; y aún más: que todo en el Universo está ligado con todo por relaciones finales precisas, confirmando así del modo más variado y brillante la hipótesis de que el motor inmoto que exige como última causa todo movimiento en el mundo, es una inteligencia.

El resultado últimamente mencionado, esto es, de que todo está con todo en relación teleológica, nos hace ver al propio tiempo que el principio pensante de que deriva en último término el orden, es único. ¿Cómo puede creerse en una multiplicidad de primeros principios motores, dado el carácter uno e integral del orden? No podrían aquéllos ser diferentes entre sí ni iguales. No lo primero, porque esto traería perturbaciones. No lo segundo, porque es en principio imposible una multiplicidad de cosas por completo indiferenciadas.

También si traemos a cuento la ley de sinonimia, que, como se ha dicho, vale para todo devenir, nos vemos obligados a admitir un entendimiento como último fundamento. Según esta ley, en cada caso particular la posibilidad precede a la realidad: de algo que primero es sólo capaz de llegar a ser un caballo pero aún no lo es realmente, sale un caballo real, pero su devenir exige la preexistencia de otro caballo real que trasformc

en caballo real lo que sólo lo es en potencia. Pero como este mismo caballo fué antes en posibilidad que en realidad, mientras sigamos encerrados en la cadena de las producciones naturales, no llegaremos a entender el verdadero fundamento del hecho de que existan caballos. Esto sólo podrá ser en el caso de una sinonimia en que la realidad del caballo aparezca como definitivamente anterior a la posibilidad. Y este caso sólo es posible pensando al caballo como contenido, en cuanto parte del pensamiento del orden universal, en la primera inteligencia motora universal. Así pues, aunque en la cadena de las producciones naturales, en lo particular, precede lo posible a lo real, empero en fin de cuentas y absolutamente, la realidad precede a la posibilidad.

Más evidente se hace la necesidad de esa recurrencia, cuando pensamos en los casos de la llamada generación espontánea. Aristóteles era de opinión que la generación espontánea en plantas y animales inferiores aun ahora se da en la experiencia, y aprobaba también (ya volveremos sobre ello) la opinión de quienes creen que hubo también en algún tiempo remoto generación espontánea aun de las más altas clases de organismos. Pero aun dejando éstas aparte, ¿no son aun los organismos más bajos en su estructura algo que desafía toda comparación con obras de arte humano? Reducirlo a la mera casualidad, a un ciego encuentro de fuerzas que se entrechocan, es un absurdo. La ley de la sinonimia debe guardarse bien. Mas ésta sólo se observa cuando, en nuestro pensamiento, de las causas efi-

cientes próximas, que por decirlo así trabajan sólo manualmente, sabemos remontarnos al plan del eterno Arquitecto, a cuyo servicio trabajan aquéllas.

Ese entendimiento es la causa primera no sólo de todo orden sino también de todo ser

Pero fácilmente se ve que Aristóteles concebía este primer principio inmoto del movimiento, como la causa primera incausada de las sustancias de los cuerpos movidos, y que así debía concebirlo. Ello está fuera de duda en cuanto a los cuerpos corruptibles, por la sencilla razón de que el argumento sacado de la alteración local se aplica igualmente al cambio sustancial. Ello es igualmente claro en cuanto a los cuerpos incorruptibles (según él concibe los cuerpos celestes). Su movimiento debe serles, según afirmación expresa de nuestro autor, tan natural como a los elementos inferiores el movimiento hacia su lugar natural (1). Y con esto queda dicho que ese movimiento no tiene otra causa eficiente que la misma de la sustancia. Sólo lo que da a un cuerpo la naturaleza de fuego, puede ser, según el sentir de nuestro filósofo, la causa eficiente de su movimiento natural hacia arriba : sólo por consiguiente lo que da a un cuerpo celeste su naturaleza, puede ser considerado como causa de su movimiento natural. No debemos, pues, maravillarnos en modo alguno con

(1) *De cáelo* I, 2 p. 268 b 14-16.

Schwegler y otros modernos intérpretes de oír decir a Aristóteles en términos inequívocos que si no hubiera una sustancia espiritual, no habría cuerpos celestes (1), y en relación con ello, en otro lugar (2), que si no existiera ese principio inmóvil, no existiría nada en absoluto, incluso las sustancias corruptibles. Es, por lo tanto, igualmente inadmisible entender en ningún otro sentido más que el natural, las palabras que Aristóteles aplica a su primer motor: « El principio y la primera de las cosas » (3) y pretender que aquí quiere decir únicamente que es el principio del movimiento y orden de las cosas y es la primera cosa sólo en el sentido de una primacía sobre las demás cosas. Cierto, desde luego, que Aristóteles concibe la sustancia de las esferas celestes como existiendo sin principio. Pero no comprendo cómo puede considerarse esto incompatible con que sean creadas en cuanto a su sustancia. De otro modo, también y por la misma razón, debería concebirse su movimiento como incausado, pues que tampoco éste, según nuestro autor, tiene principio. Aun no haciendo, pues, uso de la simple consideración arriba enunciada, de que a los cuerpos celestes sólo puede haberles dado su movimiento natural el que les ha dado su naturaleza, el existir *ab aeterno* de las esferas celestes no impediría en lo más mínimo que fueran causadas según su sustancia.

(1) *Met.* E, 1 p. 1026 α 17.
(2) *Met.* *Λ*, 6.
(3) *Met.* *Λ*, 8 p. 1073 α 23.

Recordemos lo dicho antes. Hay que guardarse de atribuir a Aristóteles el concepto que Hume asoció en la época moderna a la palabra « causa eficiente » (1). El concepto de causa eficiente en nuestro autor, no implica la idea de una antecedencia temporal y no repugna según él la circunstancia de que el efecto coexista con la causa. No faltando ninguna de las condiciones que se necesitan además de la causa eficiente, debe, según él, tan pronto como se presenta la causa eficiente, darse al mismo tiempo el efecto. Y cuando no se requiere ninguna condición, tan pronto como existe la causa eficiente, existe todo lo necesario para que se dé el efecto. Por lo tanto, dado un principio eficiente eterno e inmutable, el efecto no puede existir más que sin principio. Es, pues, éste tan eterno como aquél.

Poco han profundizado el pensamiento de Aristóteles los que al entendimiento, primer principio, según él, del orden del Universo, lo hacen ser únicamente causa del movimiento y del orden, pero no causa del ser de las sustancias, como lo demuestra la siguiente consideración. Si las esferas celestes son dadas al entendimiento y son independientes de él, limitándose la influencia de éste a darles el orden y, sobre todo, una posición ordenada, será porque, careciendo aquéllas de por sí de la posición ordenada, deben ser llevadas de un estado de desorden a uno de orden. Las esferas celestes que normalmente están encajadas unas en otras, habrán de ser llevadas de cualquier otra situación

(1) Véase supra, a! fin, pág. 63.

menos buena a aquélla. Pero ¿cómo podrá suceder esa? Toda esfera está cerrada. ¿Cómo podría la esfera más pequeña, si está fuera, llegar al interior? No podría, pues, llegarse a ese orden si no hubiese sido ya creada una sustancia dentro de otra.

Pero para convencernos de eso mismo, basta una consideración más sencilla. Porque ese paso de la situación desordenada a la ordenada o habrá tenido lugar en un determinado tiempo o viene teniendo lugar incesantemente desde la eternidad. Ahora bien, en el primer caso el orden no sería desde *ab aeterno,* lo que contradice expresamente la doctrina aristotélica. El otro caso sería, como Aristóteles mismo hace notar una vez (1), un absurdo evidente : las esferas habrían de encontrarse continuamente y al mismo tiempo en posición ordenada y desordenada. Tenemos, pues, que ver también en ese entendimiento único que nuestro autor cree haber demostrado ser el primer principio del movimiento y orden del mismo, la primera causa eficiente de la sustancia de todos los cuerpos y cosas que de él forman parte, hayan tenido o no un comienzo temporal (2).

En el último caso (de ser eterno el mundo) nuestro autor niega a las cosas, claro es, un nacer (pues este concepto implica un comienzo), pero no por eso les niega un ser causado o un ser en virtud de causación, como

(1) Véase *De cáelo* I, 10 p. 280 *a* 6.

(2) Con más extensión he demostrado últimamente en mi escrito, *Doctrina de Aristóteles sobre el origen del espíritu humano* (Leipzig, Veit & Co., 1911) partes II, IV, que la divinidad aristotélica es la causa primera creadora de todas las cosas.

habría que expresarse según él mismo en ciertos casos y sobre todo cuando se trata, no de algo existente en realidad sino de la forma del mismo o de su capacidad de existencia.

Vemos, pues, en el entendimiento aristotélico, primera causa de todo lo que sucede y de todo orden en el mundo, un ser, causa primera de todo lo que existe realmente fuera de ella, de tal modo que nada en absoluto cabe pensar fuera de ella que pueda existir sin haber sido producido por ella como causa. Toda otra verdad positiva es una consecuencia inseparable de su existencia como primera verdad positiva e inmediatamente necesaria, de tal modo que si viésemos intuitivamente la esencia de la misma y nuestro entendimiento estuviera capacitado para una derivación integral de consecuencias encerradas en el principio, toda verdad podría ser contemplada « a priori » en la verdad primera. Pero no realizándose, evidentemente, la primera condición, está excluido por completo para nosotros ese conocimiento apriórico de todo lo real en su primer principio.

Esa inteligencia es, en cuanto se contempla a sí misma, omnisciente y enteramente feliz: su esencia es su sabiduría y su sabiduría es su felicidad

Pero lo que para nosotros es imposible, es una plena realidad para la inteligencia-causa del mundo : su pensamiento no puede comprenderse de otro modo. Así

piensa Aristóteles. Porque por un lado, según él, la inteligencia debe tener un objeto que exista en realidad. Sólo lo real es por sí mismo cognoscible, mientras que lo no rea] sólo por medio de otro puede ser conocido. Y siendo la inteligencia-causa del mundo, anterior por naturaleza a toda otra realidad, nada sino ella misma puede ser su objeto. Sólo ella es para sí inmediatamente cognoscible. Ahora bien, si está bien claro que la inteligencia divina se conoce a sí misma, no lo es menos que conoce también el universo entero y del modo más perfecto. De otro modo no podría reducirse, como hay que hacerlo, el orden entero del mundo al pensamiento divino como a su primer principio determinante. Luego al conocerse éste a sí mismo inmediatamente, todo lo demás lo conoce en sí mismo como en su causa primera. Por eso lo llama sabio en el pleno sentido de la palabra, pues que la sabiduría consiste en el conocimiento del primer principio y en el de las verdades secundarias condicionadas por él. Es, por lo tanto, como dice Aristóteles en la *Ética,* νους καὶ ἐπιστήμη (inteligencia y conocimiento). Y como, en el caso de la inteligencia-causa del mundo, se trata del conocimiento de un principio que es el principio primero y único de todas las cosas, su sabiduría es una omnisabiduría en el más alto y pleno sentido de la palabra.

Cuando oímos decir a nuestro autor que el conocer de la inteligencia primera es sabiduría, y que al conocimiento de la verdad inmediata une ésta el de la verdad mediata, no hemos de creer por ello que en esa primera inteligencia el conocimiento de la verdad mediata sea

un conocimiento adquirido. El entendimiento-causa del mundo no debe concebirse como un poder de pensar que recibe en sí el pensamiento. Es más bien una pura realidad de pensamiento. Y esa circunstancia señala aún más claramente la enorme diferencia entre nuestro pensar aun en sus más altos momentos y el de aquel primer principio.

Los momentos en que nos alzamos a los más altos pensamientos, son momentos felices. Y participar do tal dicha no ya sólo un poco de tiempo sino eternamente, parece algo maravilloso, y más maravilloso aún el regocijarse por toda una eternidad de un conocimiento incomparablemente más perfecto. Ahora bien, como el conocer es vida, debemos atribuir al primer principio una vida eternamente feliz ; más aún, decir que consiste (ese primer principio) en este vivir absolutamente necesario y eternamente feliz.

Del placer que acompaña a nuestro conocimiento cuando es completo, dice Aristóteles en la *Ética* (1) que no es en sí mismo un pensar, sino más bien, aun estando íntimamente unido al pensamiento, una actividad psíquica de otra clase. Es evidente que hay que concebirla análogamente al placer en el campo sensible, que Aristóteles con otros afectos hace entrar en la clase que él llama « deseo » (*ὄρεξις*), y aquí tenemos una prueba palmaria (desde luego no la única) de lo que muchos intérpretes niegan todavía hoy, a saber, que Aristóteles admitiera también, en el dominio de la vida psíquica

(1) *Eth. Nic.* X, 5 p. 1175 b 34,

intelectiva, al lado de la actividad de pensamiento una actividad afectiva. Pero al hablar por analogía con nuestro entendimiento de una primera inteligencia-causa, y atribuirla lo mismo el pensamiento que la felicidad a él unida, los identifica ambos del mismo modo que identifica también en él sustancia y pensamiento, que en nosotros no son una misma cosa. Sería una contradicción mantener en un pie de completa igualdad (en el entendimiento primero y en el nuestro) los conceptos de pensamiento y emotividad, en lugar de sustituirles más bien por algo solamente análogo que encierre de una manera eminente lo que aquéllos tienen de perfecto. Aun del concepto mismo de sustancia debe decirse que no puede llevarse al primer principio en un sentido igual sino sólo análogo. De otro modo tendríamos que concebir sobreañadida a él una diferencia específica siendo así que Aristóteles niega expresamente que el concepto de ese ser-causa del mundo se componga de género y diferencia. Lo concibe como completamente inintuíble para nosotros y sólo caracterizable por determinaciones negativas y análogas. En el fragmento metafísico que de él conservamos, Teofrasto insiste muy a fondo en este modo de denominación en sentido meramente análogo.

No debe, pues, ya extrañarnos oír a Aristóteles, al mismo tiempo que atribuir al primer principio sustancia, pensamiento y placer y en cuanto piensa, conocimiento y saber inmediato, hablar de ese primer principio como de algo simple, de una actividad completamente única. Entre todos sus atributos hay una mutua

penetración. Su conocimiento del mundo entra necesariamente en el conocimiento de sí mismo y hasta en su esencia misma, y es conocido al ser ésta conocida. Y así, si el mundo no está delante de él como un objeto, su conocimiento a priori del mundo es para él tan objeto como su esencia.

Para comprender la no-contradicción de tal penetración mutua, será quizá conveniente observar lo que a nosotros mismos nos es dado en ciertos casos de percepción interna. Percibimos que algo nos duele y no nos dolería si no percibiéramos el dolor, y, naturalmente, no lo percibiríamos si no existiese. Y hasta puede decirse que nos duele, que percibimos el dolor, y que percibimos que lo percibido nos duele. No es, pues, el caso de cuando llegamos a saber, verbigracia, que uno ha muerto y lamentamos su muerte, en el cual caso al conocimiento del hecho se añade el dolor a él relativo como una segunda cosa que, sin contradicción, podría desaparecer aun subsistiendo aquel conocimiento. Pero si, según Aristóteles, el placer unido al conocimiento en nosotros debe considerarse como una segunda actividad, y de otra clase, no ha de tomarse en el sentido de que no haya concebido, por lo menos, el conocimiento del placer inherente al placer mismo en compenetración con éste y, por lo tanto, como una misma y única actividad.

Esa inteligencia primera es el amor de todo bien y la voluntad omnipotente que quiere lo mejor

La explanación que acabamos de hacer, nos prepara para la comprensión de otros elementos de la teodicea aristotélica. En efecto, así como Aristóteles concibe unidas en el entendimiento divino la verdad primera e inmediata y todas las mediatas, así también el amor que el primer principio se tiene a sí mismo, con el de todos los demás bienes. Y así como el conocimiento alcanza a cada ser en particular, así también el amor a cada bien particular del mundo, debiendo éste referirse al amor del primer principio para consigo mismo, del mismo modo que el conocimiento de todas las verdades secundarias, se refiere al de la primera e inmediata verdad. Pero no debe esto entenderse en el sentido de que algo de lo que el primer principio quiere y elige, sea querido y elegido, en consideración a alguna ventaja que a él le viniera o para llegar él mismo a realizarse. Sería tan absurdo lo uno como lo otro. Ahora, que lo que Dios ama fuera de sí mismo, es por él amado en la medida en que se le parece : cuanto más se le parece una cosa, tanto más amada es ; lo que a él más se le parece (1), le es más amado siendo por lo tanto preferido a todo lo demás.

Y esta doctrina no sólo está en concordancia con lo que ha asentado en el campo del pensamiento, sino

(1) Véase *Eth. Nic.* X, 9.

que la exigía también necesariamente la actuación como causa de ese entendimiento. Recordemos que al oponer nuestro filósofo la actividad por naturaleza a la actividad por entendimiento, destaca como característico de ésta el poder ser el mismo pensamiento principio de actividades opuestas. En virtud de la misma idea de la salud puede un médico darla o robarla, mientras que en la generación natural el caballo padre sólo da siempre la naturaleza del caballo, jamás la roba. El que en la actividad por entendimiento se realice uno u otro efecto, depende de la voluntad del que piensa. Y, por lo tanto, no se llegará nunca a un resultado en el obrar de un entendimiento como tal, sin un querer en uno o en otro sentido. Era, pues, inexcusable, por analogía con nuestro querer, atribuir también a ese primer principio pensante una capacidad de querer y elegir respecto a lo que por él debe ser producido, y decir que dicho principio no debe sólo amarse a sí mismo y actuar ese amor en forma de una eterna complacencia sobre sí mismo sino que, del mismo modo que asocia al conocimiento de su propio ser el conocimiento de toda otra verdad, también debe unir al amor de sí mismo una recta valoración de todas las demás cosas a que se refiere su pensamiento, prefiriendo unas a otras y queriendo lo que aparece preferible.

Como en nosotros hay un pensar verdadero y falso, así también existe un amor recto y torcido. En ese primer entendimiento, empero, así como el pensar es sin error, así también él amar y el querer es intachable. Está, pues, la rectitud en el dominio de la actividad

afectiva en íntima relación de dependencia con la del pensamiento (1).

Al que todo lo sabe sin error, no puede parecerle bueno sino lo que es realmente bueno. Correspondiéndose, pues, entre sí, el tener por bueno y el desear, sea éste normativo para aquél o aquél para éste, no puede menos de suceder que así como el amor de la inteligencia primera para consigo se dirige a un bien real, del mismo modo su amor para con todo lo demás; que prefiere lo mejor a lo menos bueno y que en todo caso su voluntad se decide siempre por lo mejor. Esto es lo que hallamos expresado por Teofrasto en palabras terminantes, cuando designa a la primera inteligencia como «la primera, la más divina, la que quiere todo lo mejor *(το πρώτον, θειότατον, πάντα τα ἄριστα βουλόμενον)*». Y al refutar una cierta doctrina de los platónicos contemporáneos, la rechaza porque de ella se sigue algo que seguramente no «habría preferido» (*προείλοιτο*)la inteligencia ordenadora del mundo. Sólo así se explica la convicción inquebrantablemente firme de Aristóteles de que el orden del mundo es perfecto, sin tacha y que todo otro orden le sería inferior en perfección. También se ve por qué él mismo en los *Topica,* donde demuestra que no es lo malo la facultad de hacer el mal sino el obrar mal realmente, lo fundamenta con referencia no sólo al ser humano, capaz de virtud, sino también a la divinidad. También Dios, dice él, tiene facultad de obrar el mal lo mismo que el virtuoso, pero ni éste ni

(1) *Eth. Nic.* VII, 5.

aquél son malos. Para ser malos tendrían que tener no sólo la facultad sino también la voluntad del mal, pues que cuando a uno se le llama malo, ello se refiere a su modo de preferir. Esto se halla en plena correlación con lo que él dice del modo de obrar del entendimiento. La misma idea puede ser principio de cosas opuestas y sólo depende de la voluntad el que suceda lo uno o lo otro.

Los modernos intérpretes de Aristóteles no tienen reparo en pretender que Aristóteles dice aquí, del mismo modo que en otros pasajes, lo que no siente, pues que, según ellos, está esto en contradicción con su doctrina de la absoluta necesidad del primer principio. Y, sin embargo, Leibniz, profesando lo mismo que nuestro autor : que la divinidad es absolutamente necesaria, sostiene, sin embargo, lo mismo que dice Aristóteles en ese pasaje : que Dios no obra el mal, no porque no esté ello en su facultad libre sino únicamente por su perfecta bondad. La circunstancia de que ambos filósofos derivan de su teodicea la misma doctrina del optimismo (el mundo real es el mejor de los mundos posibles), debía predisponer a los modernos a ver su concordancia también en otros puntos y apartarlos de afirmar respecto a uno de ellos que no cree en lo que dice, mientras que del otro que dice lo mismo, nadie pone en duda su buena fe. Si esto es imposible en el uno, evidentemente lo es también en el otro y por la misma razón. Ahora bien, se ve que esto no es imposible tan pronto como se da uno cuenta del verdadero significado de sus palabras.

El primer principio es infinitamente bueno, y en cuanto bueno, principio

Presentándosenos como absolutamente necesario, abrazando toda verdad en su conocimiento, todo bien en su amor y todo lo real pensable en su potencia, y beatificado en la conciencia de sí mismo, ahora es cuando el primer principio de todas las cosas acaba de aparecérsenos como la perfección infinita. Y cuando, por esa razón decíamos que todo lo valora en la medida de su bondad, esto no quiere decir otra cosa sino que todo lo valora en la medida de la semejanza que tiene con él mismo, trasunto de toda perfección. Y así, el amor de sí mismo da la norma para el amor de todo lo demás que él ama, como el conocimiento de sí mismo es el fundamento del conocimiento de toda verdad mediata. Y en virtud de esa relación de todo su querer al amor de sí mismo como el bien infinito, se demuestra que él lo mueve todo mediante su bondad, pensamiento que Aristóteles formula en las siguientes palabras : « Es absolutamente necesario, y en cuanto necesario, bueno, y como tal, principio ». Es causa de todo lo que está fuera de él, de lo que no se mueve lo mismo que de lo que se mueve, de lo eterno lo mismo que de lo que tiene principio y fin, en el sentido de fin, esto es, en el sentido del bien por motivo del cual todo existe.

Podría, sin embargo, suscitarse a este respecto una objeción, que Aristóteles no deja de tomar en cuenta. ¿Cómo puede estar en lo absolutamente inmutable el

fundamento de que algo suceda? ¿Cómo puede dar motivo a una aspiración? Lo absolutamente inmutable no puede incrementarse. No parece, por lo tanto, poder estar en él la causa de que algo suceda.

Nuestro autor solventa la objeción con tal brevedad, como tantas veces, que amenaza hacerse ininteligible. Hay, dice, un « porqué » en doble sentido : en el sentido de aquello en interés de lo cual se desea, y en el sentido de aquello que se desea. En el primer sentido no puede haber un « porqué » en lo absolutamente inmutable. Cuando algo es de una vez para siempre lo que es, no se le puede dar ni quitar nada. Pero sí puede haber en él un « porqué » en el segundo sentido, en el sentido de algo que es deseado.

Veamos de aclarar un poco más el uso que él quiere hacer de esa distinción. Por de pronto podría creerse que basta referirse a un hombre que con desinteresado amor se propone hacer un beneficio al amigo. En este caso aquél en interés del cual actúa, es el amigo fuera de él ; empero, en el hacedor mismo del beneficio está lo que obra como causa final, el fin cuya consecución se propone, la idea del bien que hay que proporcionar al amigo.

Llevado este concepto al primer principio, inmoto, del mundo, podríamos creer que el orden del mundo, en cuanto está preconcebido en el espíritu infinitamente perfecto, es la causa final de su realización. Sin embargo, cuando Aristóteles cree que en la inteligencia primera está dada la última causa del mundo que como bien es causa del mismo, parece pensar no sólo en la bondad

del orden cósmico sino más propiamente en el bien incomparablemente aún más grande, en el mismo ser primordial. Ahora bien, en el ejemplo propuesto, existe en el pensamiento del bienhechor no sólo el bien del amigo, hacia el cual se tiende, sino también el amigo por el que se mira. En ese sentido parece, pues, que no cabe hacer cu Dios diferencia entre el « porqué » en el sentido de « por quién » y el «porqué» en el sentido de « lo que ». Para destacar esa diferencia debemos hacer ver cómo puede ser considerado como causa de que algo sea o suceda, algo real dado inmutablemente (no ya pensado como mudable) : claro que no en el sentido de « alguien para el que » sino en el sentido de « algo que ».

A primera vista parece estar esto también excluido, pues lo totalmente inmutable y eternamente necesario no es un bien que se haya de alcanzar por medio de acción o actividad artificial. Sin embargo, puede suceder que en el amor de algo que no puede realizarse, esté el último fundamento de un obrar. Aristóteles habla en su *Ética* de la felicidad como algo que es el fin del esfuerzo para todo el mundo ; si, pues, para todos, también lo es para aquellos a quienes no es posible llegar a participar de ella. Porque no en toda situación podemos llegar a ser hombres felices (esto lo dice frente a los Estoicos). Le parece ridículo hacer pasar por feliz a un hombre virtuoso en medio de los mayores sufrimientos y sintiéndose quizá incapaz de sustraerse a los mismos. Y si aun para él es verdad que la felicidad es el último fin de sus esfuerzos, lo es evi-

dentemente porque procura alcanzar un estado que se acerque lo más posible a aquélla. Sigue siendo verdad que, para él, el último motivo de su acción no es el amor del estado que procura alcanzar, sino el amor de la felicidad que cree inasequible. Y si esto es así, evidentemente lo es también tratándose de un bien cuya realización es imposible porque está dado en realidad y *ab aeterno* como absolutamente necesario. Por causa de este bien, todo lo que le sea más o menos semejante, podrá ser encontrado más o menos bueno y amado en proporción de esa semejanza, y lo más semejante preferido a lo menos semejante. Y siendo esto así, la consecuencia será que cuando un bien se presenta como realizable, se realizará, y aun entonces la causa de la obra no será en último término él mismo como amado sino algo desde toda la eternidad y necesariamente real. La explicación que dimos antes sobre el amor de Dios a sí mismo y a todos los demás bienes en proporción de su semejanza con él, nos releva de extendernos más en este punto.

La divinidad

¿Cuál es, pues, el resultado de toda esta discusión? Vemos que nuestro autor ha llegado a considerar como indubitablemente demostrado un primer principio, absolutamente perfecto, de todo ser. Este principio es un pensamiento que es el pensar de un pensar, pues que es objeto de sí mismo. Pero al conocerse a sí mismo, lo conoce todo, porque ese pensamiento no se parece al

pensamiento de una cabeza limitada, que poseyendo un principio no sospecha todo lo en él contenido en consecuencia necesaria, sino al pensamiento de un sabio en el pleno sentido de la palabra, Aristóteles lo llama *νοήσεως νόησις* (pensar del pensar), pero dice por otra parte que esa *νόησις* es *σοφία* (sabiduría), de tal modo que tenemos derecho a explicar la primera definición por medio de la *σοφίας νόησις* (pensamiento de la sabiduría).

Ese pensar no es para él mero pensamiento sino también gozo. Representa el único objeto de su pensar y de su gozo, y, sin embargo, es omnisciente y abraza con su amor todo bien, prefiriendo lo que en sí es mejor a lo menos bueno, lo más útil a lo menos útil, decidiéndose en su voluntad por lo mejor de todas las obras pensables, siendo todo ello, sin embargo, en medio de tanta plenitud de conocimiento y amor, una actividad única. Es absolutamente necesario, no como se llama necesario algo porque es indispensable para otra cosa o por ser inevitable, sino que más bien su absoluta necesidad es, al mismo tiempo, la más completa libertad. Así es en sí completamente desembarazado y libre, y es también omnipotente en su querer. Pero a todo su obrar da norma en último término su amor a sí mismo como el bien infinitamente perfecto, siendo así el compendio de todo bien ; y como bien, primer principio de todas las cosas, de todo ser, lo mismo en sentido propio que impropio.

El ser su potencia infinita demuestra que no es corporal, y todas esas propiedades lo mismo que otras

negativas, verbigracia, la inmutabilidad, el no tener principio, le convienen en sentido propio. Pero, por otra parte, ninguno de los nombres con que le denominamos positivamente, ni aun el de sustancia, pueden aplicársele en sentido propio sino más bien análogo, pues es completamente trascendente a nuestra intuición, y ninguno de nuestros conceptos, todos los cuales proceden de intuiciones, lo puede comprender. De ello provienen y a ello han de reducirse las aparentes contradicciones de las denominaciones que le damos, las cuales existirían realmente de tomar las palabras en sentido propio, pero que habiendo analogía, dejan de existir.

El primer principio es el único nombre que usándose en su más alto sentido, juzga Aristóteles digno de la divinidad.

La divinidad de Aristóteles y la idea platónica del Bien. El «apetito» de la materia

La divinidad se le aparece ciertamente a nuestro filósofo como un ser ideal, pero no debe equipararse al objeto del concepto general de bien. Aristóteles se previene expresamente contra ello. El concepto de bien se encuentra realizado en cualquier bien, mientras que el concepto de Dios sólo puede convenir a Uno : su objeto existe por sí mismo, mientras que esto es imposible en el concepto del bien. Y aunque hubiera un bien existente en sí en general, no sería por eso más bien que un bien particular cualquiera verdaderamente tal,

del mismo modo que un círculo en general, aun existiendo en sí, no sería más redondo que un círculo particular cualquiera verdaderamente tal, que se encontrara aquí o allá con determinada magnitud. Y aun admitiendo que el círculo en general fuera eterno y necesario, y en cambio los otros, temporales y perecederos, ello no le hará a aquél más redondo que a los otros (1). Y así sucede que Aristóteles protesta contra una identificación de su Dios, que como bien es causa de todo lo que existe, con la idea platónica del bien (2).

Esa precaución podía muy bien no parecerle superflua, porque también Platón hacía de su idea del Bien lo mejor que cabe pensar y la causa condicionante de todo mediante semejanza con ella. Y no se contenta nuestro pensador con demostrar que ese concepto general no existe como cosa en sí, y que aun existiendo, no tendría privilegio sobre los bienes particulares, sino que acentúa al mismo tiempo que no por eso podría servir como causa primera para explicar el ser, porque le faltaría todo poder y actuación eficiente, porque sólo lo individual obra, como también sólo lo individual es producido. Es, por lo tanto, extraño ver a los modernos intérpretes de la teodicea aristotélica presentarla como si no fuera el amor de Dios a sí mismo y su voluntad omnipotente lo que es causa de la semejanza de las cosas con él, sino que según Aristóteles una mera posibilidad de existencia dada fuera de Dios, espontáneamente y por amor a Dios se esforzara por asemejarse

(1) Véase *Eth. Nic.* I, 4.
(2) Véase para lo que sigue, *Met. A,* G.

a él y llegara a la existencia en virtud de éste esforzarse. Según esto, la divinidad desempeñaría realmente y en un todo el papel de una idea-causa platónica. Sería un cierto Bien al que procurarían acercarse por imitación las cosas a él posiblemente semejantes. Aristóteles dice expresamente que la expresión « participar » que Platón ha sustituido al pitagórico « imitar », no ha cambiado nada en el sentido. Ofrece, pues, hoy día, esa protesta de nuestro autor contra la confusión que se hace entre el influjo del Dios de su teoría y el que Platón atribuye a sus ideas, un particular valor condenatorio de estas modernas y equivocadas interpretaciones.

Sin embargo, objetarán los modernos intérpretes que paso por alto una diferencia que existe entre la causalidad por ellos atribuida al dios aristotélico y la de los números pitagóricos o de las ideas platónicas, pues si los pitagóricos hablaban de una μίμησις (imitación) y Platón de una μέθεξις (participación), ellos hacen decir a Aristóteles que las cosas se asemejan a la divinidad en virtud de una ὄρεξις (ímpetu), un apetito que las lleva hacia la divinidad. Pero no ven esos intérpretes que lo que hacen una vez más, es cambiar una expresión oscura por otra oscura, y acaso algo peor. Pues si se cree que la materia corporal llega a realizarse en virtud de un *verdadero* apetito de divinidad, hay que admitir que desde luego piensa la divinidad, y al pensarla encuentra bueno el parecerse a ella, y en virtud de ello aspira a la misma, pues que ésa es la forma en que, según nuestro autor, se

presenta todo deseo en el verdadero sentido de la palabra.

Ahora bien, basta hacer un poco de memoria para ver lo imposible de tal interpretación. Según Aristóteles, la materia primera no tiene pensamiento alguno, ni aun siquiera el de las cosas sensibles, cuanto menos el de una cosa inteligible como es la divinidad. Más aún, no sólo niega todo apetito en el verdadero sentido de la palabra, a todo el mundo inanimado sino aun al mundo de las plantas, haciéndolo empezar a aparecer en los animales en dependencia de la sensación. Es evidente, por lo tanto, que cuando nuestro pensador habla en la *Física* de un apetito de la materia y atribuye a cosas que no pueden tener idea de Dios, un apetito de éste y una tendencia a parecérsele, no puede haber querido significar un deseo en el verdadero sentido de la palabra. Tenemos que dar a esa palabra, si no queremos dar en algo tan absurdo como las expresiones de μίμησις y μέθεξις, ese sentido metafórico del que habla Teofrasto en su ya varias veces citado fragmento metafísico.

En ese sentido hablamos también frecuentemente de una voluntad y un esfuerzo en las cosas que están ordenadas a un fin por un entendimiento. En vez de decir, verbigracia, que el arquero que dispara una flecha, ha tenido el propósito de dar en el blanco, decimos que la flecha por él disparada quiere ir al hito o que se propone dar en él. Y en vez de decir que el carretero, para disminuir el frotamiento de las ruedas, las ha untado con una cierta masa grasienta, decimos que el unto aplicado a las ruedas quiere impedir el frotamiento.

Ese uso metafórico remite evidentemente a algo muy distinto que es el que propiamente tiende al fin, y este algo, en el caso presente, en que se trata de un esfuerzo por asemejarse a la divinidad, sólo puede ser, de conformidad con lo que hemos expuesto de la doctrina aristotélica, la voluntad de la divinidad que ordena la naturaleza entera. En los modernos intérpretes de Aristóteles, empero, no se deja ver ni esa voluntad de Dios ni ninguna otra cosa que pueda verdaderamente desear, y así resulta, como queda dicho, que todos los discursos referentes a la ὄρεξις dicen tan poco como la μέθεξις y la μίμησις que nuestro filósofo condena por ese motivo.

La divinidad de Aristóteles y el (la inteligencia) de Anaxágoras

Aristóteles dirigió una mirada crítica no sólo a la teoría platónica de las ideas, sino también a la teoría del entendimiento que Anaxágoras ponía como principio formador del mundo (1). Y esto es altamente importante para juzgar la rectitud de la moderna interpretación que se da a la teodicea aristotélica, tanto por lo que Aristóteles aquí censura en Anaxágoras como por lo que deja de atacar.

Según nuestros modernos intérpretes, el pensamiento del dios aristotélico está enteramente limitado a sí mismo : de nada fuera de él tiene la menor noticia, ni de lo que es ni de lo que existió o existirá. Esto le habría puesto en la más abierta oposición con el νοῦς anaxa-

(1) *Met, Λ,* 10,

górico, pues que Anaxágoras había dicho : el entendimiento (el νοῦς) conoce todo lo que fué, es o será. Contra este punto, había de creerse, se volverá la crítica aristotélica. Pero ahí está : ni una palabra de reparo tiene para Anaxágoras en este punto. Y si ese silencio debe parecer muy extraño colocándose en el punto de vista de nuestros modernos intérpretes, casi aun más debe parecerlo un reproche que de hecho hace a Anaxágoras nuestro autor. El reproche es que Anaxágoras no contrapone a su νοῦς otro principio, como Empédocles la riña a la amistad. Y lo más curioso es que tampoco él opone a su νοῦς ningún otro principio, antes niega su existencia del modo más reiterado y decidido. He ahí, dicen aquéllos, una espléndida prueba de ese vicio que le atribuimos : echar en cara a otros aquello mismo de que él mismo está bien convencido. ¡Al lado de la indulgencia para lo que, según los modernos intérpretes, debía considerar como una falta, la censura enérgica para lo que tiene por tan verdadero como Anaxágoras! Espectáculo más grotesco, difícilmente es imaginable.

Pero todas esas extrañezas desaparecen como por encanto, cuando se rectifica no en *uno*, sino en dos puntos muy importantes el modo hoy en uso de interpretar la teodicea aristotélica, de conformidad con la interpretación que nosotros hacemos. En efecto, no sólo hemos demostrado que se niega sin razón la omnisciencia al dios aristotélico, sino también que se le interpreta mal al considerarle, no como el único primer principio del mundo, sino sólo como motor y ordenador de una materia que existe independientemente. Así se

atribuyó aquí a su νοῦς una semejanza con el anaxagórico que no tiene, mientras que allí (en lo de que Dios no sólo se conoce a sí mismo sino todo lo que es, fué o será), se le arrebató una semejanza que con aquél tenía; y así se alteró la doctrina aristotélica sobre el primer principio de las cosas de una manera tal que Aristóteles mismo tenía que sentir la necesidad imprescindible de un principio eficiente opuesto al νοῦς. Si algo preexiste a una ordenación, no puede preexistir sino en una cierta posición distinta de la que aquélla le da. Diríamos, verbigracia, que si el dios aristotélico se limita a encajar unas en otras las esferas celestes, tendrían éstas que haber tenido independientemente de él alguna otra cualquiera posición, de la que habían de ser llevadas a otra más conveniente. Eso !o había visto también Anaxágoras, y, por eso, había adoptado como punto de partida de la actividad ordenadora de la inteligencia, el estado de mezcla más íntima de los corpúsculos infinitamente pequeños que él llamaba las semillas de todo. Pero ¿por qué estaban en este estado de mezcla y no separadas? Es lo que no explica Anaxágoras, y en eso es en lo que le lleva ventaja Empédocles con su amistad que todo lo unifica. Aristóteles, en cambio, no tiene por qué temer el reproche de la falta de un elemento opuesto al entendimiento, precisamente porque a su entendimiento ordenador no preexiste una materia desordenada sino que más bien es él mismo la única primera causa del mundo, no sólo con respecto al movimiento y a la ordenación, sino también al ser sustancial.

Otro reparo que hace Aristóteles a la teodicea anaxagórica y que está en relación con esa limitación a poner en movimiento y orden algo dado, es que presenta, sí, al principio ordenador del mundo como inteligencia en cuanto a su naturaleza, pero no como un pensamiento realmente a priori, pues que para ordenar algo existente fuera e independientemente de él, debe ante todo conocerlo, y para conocerlo, debe ser movido por él como objeto. Así pues, ni el entendimiento ordenador ai la materia a ordenar pueden considerarse como el principio absolutamente inalterable que se pretende. Muy otra cosa es la inteligencia aristotélica que, como única causa primera, no necesita sino verse a sí misma para conocerlo todo en su último fundamento.

Tenemos, pues, ahí algunas pruebas decisivas, creo yo, del más completo desconocimiento de que se hacen culpables los modernos intérpretes de Aristóteles ya en la exposición de su teoría fundamental, para luego descargar golpes sobre él, como si dijera el mayor despropósito, y como crítico cometiera con los demás las más groseras injusticias. Podría, pues, decirse parodiando a Horacio cuando habla de la locura de los reyes de los Aqueos :

Interpres quidquid delirat, plectitur auctor.
(Las faltas del intérprete, las paga el autor.)

La divinidad, según Aristóteles, a la luz de su teoría de los principios de la preferencia

Estas pruebas podrían multiplicarse hasta lo infinito. Pero como las aducidas son más que suficientes, no quiero detenerme más en ello. Sin embargo, parece im-

prescindible refutar los argumentos que en favor de su opinión aducen los modernos intérpretes, y mostrar cuál es su verdadera fuerza probatoria.

Ante todo se apoyan en la infinita perfección del dios aristotélico que reconocen también ellos como inequívocamente defendida por Aristóteles. Esa requiere, como él mismo acentúa, que el objeto de su pensamiento no sea algo de menos valor que él, sino el ser más perfecto que quepa pensar. Y así enseña, dicen ellos, y debe enseñar según los principios de su teoría del valor, que su dios no conoce otra cosa más que a sí mismo. Frente a esto empezaremos por hacer notar que nuestro filósofo distingue entre lo que se conoce por sí y lo que se conoce por otro. En este último, el objeto no es el mismo que se conoce, sino aquel por el que se conoce. Así le oímos decir en el capítulo VI del libro 3.° del *Alma* que lo negativo no lo conocemos por sí mismo sino en cierto modo por lo a él opuesto. Lo positivo es en este caso para nosotros el objeto, su forma es la que adoptamos en el intelecto, pero con ella llegamos también al conocimiento de lo que carece de ella.

Esto debía haber merecido alguna consideración por parte de los modernos intérpretes y haberles hecho preguntarse a sí mismos si, del mismo modo que nosotros por medio de las formas positivas que tomamos, no podrá también la divinidad por medio de la pura realidad que es ella misma, conocer y pensar al mismo tiempo que a sí misma, también todo lo demás, por la sencilla razón de que está en conexión necesaria con ella misma como causa primera, de tal modo que, sin

contradicción, no puede pensarse la una sin la otra. Todo lo positivo secundario y junto con ello, naturalmente, lo negativo le será conocido sin que por ello tenga por objeto otra cosa que ella misma.

Y esa consideración era tanto más de esperar cuanto que Aristóteles mismo en los pasajes respectivos (1) lo mismo que repetidas veces en otros pasajes de los libros del *Alma*, al hablar de nuestro pensamiento se refiere comparativamente al pensamiento divino, que, por lo demás, en tantas cosas se diferencia esencialmente del nuestro. El pensamiento divino no puede como el nuestro conocer por la recepción de formas positivas, con vistas por consiguiente a objetos positivos fuera de él, lo negativo a ellas opuesto. ¿Cómo, pues, conoce Dios lo negativo?

Aristóteles, en su respuesta, alude a que el primer principio de todo, y como tal en su pura actualidad, es objeto para sí mismo. Pero los modernos intérpretes no han entendido el alcance de esa observación, que, sin embargo, a pesar de lo conciso de la expresión, es bien clara para el que tiene en cuenta el contexto, y creen que con ella quiere negar Aristóteles que Dios tenga conocimiento de algo negativo. Pero ¿dónde estaría esa negación? No en afirmar Aristóteles que el primer principio se tiene a sí mismo por objeto, pues si con ello quisiera decir que Dios no tiene conocimiento alguno negativo, también estaría éste negado para nosotros, pues como ha dicho antes nuestro filósofo, nos-

(1) *De anima*, III, 6 hacia el fin.

otros tenemos siempre por objeto en nuestro conocer lo positivo. Así, pues, no han hecho en este punto más que dejarse arrastrar por prejuicios preconcebidos. Han querido leer lo que no está escrito, y ese pasaje que bien entendido hubiera podido servir para esclarecer un error incurrido en la interpretación de la teodicea aristotélica, ha servido para remachar de nuevo aquel error, originado a su vez en una mala interpretación de otros pasajes. Pero quizá no satisfará a todos esa referencia a la distinción que Aristóteles establece entre « ser conocido » y « ser objeto de un conocimiento ». Podría decir alguno que, según los principios de la teoría aristotélica de los bienes, habría de ser contradictorio de la perfección de Dios no sólo el que él tenga por objeto algo que no sea lo más perfecto, sino el que conozca, de cualquier modo que ello sea, algo que no sea el ser más perfecto. Podría ése mismo alegar también que, cuando para demostrar el principio de que no es indiferente lo que tiene por objeto el pensamiento más perfecto, dice que ciertas cosas es mejor no verlas que verlas, está seguramente tan convencido, como el que más de que sería mejor no tener conocimiento de algo desagradable que tenerlo, sea del modo que sea (1). Sería pues incompatible con su felicidad el conocimiento de lo malo, y existiendo sin embargo lo malo además de lo bueno, habría Aristóteles negado a Dios la omnisciencia. Más aún, como lo menos bueno comparado con lo más bueno debería llamarse más bien malo, habría aquél

(1) Véase *Eth. Nic.* IX, 4 p. 1166 b 13 ; IX, 11 p. 1171 b 4 I,

negado a Dios, de conformidad con los principios de su teoría del bien, para conservar el pensamiento divino y su beatitud en la más alta pureza y perfección, todo conocimiento de otra cosa.

Pero con esa pretendida doctrina de Aristóteles parecen estar en contradicción dos pasajes (1) en que cree haber reducido *ad absurdum* la teoría del conocimiento de Empédocles, pues que según éste su « beatísimo dios » no tendría conocimiento de la discordia (que en Empédocles desempeña el oficio de principio malo). Y así, ya en la Antigüedad se rompían la cabeza los comentaristas de Aristóteles para ver de conciliar unos pasajes con otros.

Empero la verdadera solución de la dificultad es sin duda alguna la siguiente. Lo mismo contrariaría la suma perfección de Dios el excluir de su saber una cualquier verdad, que el que le sea desagradable algo de lo por él conocido. Y por lo tanto el dios de Empédocles no podía ser en ningún caso del todo perfecto ni sabiendo de la existencia de la disputa para él desagradable ni ignorándola.

Ahora bien, según el modo de ver aristotélico, no hay tal principio malo opuesto al bueno, sino que no existen más que Dios y el mundo, que como un todo ordenado con sabiduría infinita, es la obra más perfecta que cabe pensar. Podrá algo que de él forme parte, aparecer censurable desglosado del todo, pero considerado en contexto con aquél, aparece del todo justi-

(1) *Met.* B, 4 p. 1000 b 3 y De *An.* I, 5 p. 410 b 4.

iicado. Ahora bien, esa es la manera de pensar el todo (la única que responde a la verdad) que tiene el que todo lo sabe necesariamente. No es, pues, verdad que Dios, al ser omnisciente, tenga que conocer algo para él desagradable, sino que es precisamente esa omnisciencia la que impide que nada se le presente de otro modo que ordenado de la manera más perfecta. El decir, empero, que, según los principios aristotélicos, todo bien más pequeño comparado con el mayor parece un mal y que si aquél se añade a éste, el todo aparecerá peor que una de sus partes, es decir una cosa diametralmente opuesta a lo que Aristóteles expresamente enseña. El principio de que la suma de dos bienes hace un total mejor que cada uno de ellos, por muy grande que sea uno de los sumandos y pequeño el otro, debe subsistir siempre según la persuasión muchas veces formulada y asentada en su *Tópica*, en su *Retórica* y en otras partes, resultando que así como el mundo, y, por lo tanto, también el conocimiento del mundo, es concebido por nuestro autor como algo bueno, tampoco el conocimiento que Dios tiene de sí mismo, podrá ser el mejor posible, si como conocimiento propio de la sabiduría no encierra, e incluye todo conocimiento referible al mundo. ¿Quién no ve que sería tener un conocimiento imperfecto de la divinidad misma el ignorar que es esencial a ésta el ser primer principio de todas las cosas y darles el orden más perfecto? De no conocer Dios esto, el conocimiento que tendría de sí mismo, sería en esto más imperfecto que el que nosotros tenemos de él. Resulta, pues, que la reflexión sobre los principios aristotélicos de la pre-

ferencia nos lleva derechamente a lo contrario de lo que de ellos quieren inferir los modernos intérpretes. Y del mismo modo que en este punto, también en todos los demás se muestran concordes aquellos principios con lo que decíamos sobre su teodicea, mientras que toda desviación de esto estará en contradicción con aquéllos. Así, verbigracia, sería una deficiencia no sólo la limitación del conocimiento de Dios a la sola divinidad sino también que el mundo fuese conocido por aquél como su objeto (cosa descartada ya por otros motivos) y no más bien conocido y comprendido en el conocimiento de sí mismo que es su propio objeto. Porque sólo conociendo Dios el mundo de esta manera lo conoce en su causa, y de tal modo que lo primero en cuanto a la naturaleza lo sea también en el orden del conocimiento. Tenía, pues, sobrada razón nuestro filósofo para insistir del modo más enérgico en que no Dios y el mundo sino sólo Dios es el objeto del conocimiento divino, no ya sólo porque estando el mundo condicionado por su conocimiento, es imposible que se le presente al mismo tiempo como objeto, sino también para dar el debido relieve a la perfección del conocimiento divino. De otro modo, su conocimiento en cuanto se refiere al mundo, se basaría en la aprehensión de un mero « qué », siendo así que debe ser desde luego un conocimiento por causas, conocimiento que, como dice Aristóteles una vez, es en comparación del conocimiento empírico algo digno de estimar (**τίμιον**) (1).

(1) *Met. Λ,* 1 p. 981 α 31. *Anal. Post. I,* 31 p. 88 α 5.

Igualmente dice del modo más terminante que toda potencia es buena y que, por tanto, su Dios no sería infinitamente bueno si no fuera omnipotente. üa una vez su beneplácito al poeta Agathón, cuando dice éste que sólo hay una cosa imposible hasta para Dios, y es hacer que lo sucedido no haya sucedido. No había de ocurrírsele a él pensar menos dignamente que este poeta sobre la potencia de la divinidad. Y si a alguno le queda duda aún después de estas palabras, que saque la consecuencia de lo que su discípulo Teofrasto dice en el fragmento conservando de su *Metafísica* : « No debemos creer de la potencia de la divinidad menos de lo que se gloría Zeus en los versos de Homero : ¡Oh, si yo quisiera, podría levantar el mar y la tierra entera desde lo profundo! »

En la potencia entra empero la voluntad y la libertad. Si Aristóteles no reconociera estos atributos a su Dios, habría una nueva disonancia entre sus principios fundamentales para determinar lo bueno y lo mejor y su doctrina de la infinita perfección de Dios.

Actividad única en Dios. Su vida puramente teorética

En vez de rendirse a la evidencia, apelan los modernos intérpretes a algunas afirmaciones en que creen se niega a la divinidad toda clase de actividad práctica. La importancia del asunto nos obliga a tomarlas en consideración una a una. Vamos a discutir desde luego una de ellas.

Dice, en efecto, Aristóteles que la divinidad no tiene más que una actividad única (1). De ahí se ha querido deducir que, pues aquél atribuye a su dios un pensamiento, no puede haberle atribuído, además, una voluntad. De lo que llevamos expuesto, se deduce que, si valiese este argumento, demostraría que al dios aristotélico no podría atribuírsele, junto con el pensamiento, un placer, pues que, en nosotros, como enseña Aristóteles expresamente, la alegría del pensar es una actividad distinta del pensar mismo (2). Pero vimos también que una unicidad que es imposible tomando los conceptos de pensamiento y placer en el sentido empírico para nosotros intuíble, no es imposible en su análogo trascendente. Y en ese sentido no es tampoco imposible la unión del querer y del pensar en una actividad estrictamente unitaria, según sostienen decididamente Aristóteles y también otros grandes teístas.

Vamos ahora a los otros pasajes que se invocan. Aristóteles dice de la divinidad :

1. Que no hace vida activa [poyética], es decir, no se propone como fin obrar (3).

2. Que no hace tampoco vida práctica como el político y el que se ejercita en las virtudes de la rectitud, valentía, templanza, etc. (4).

(1) *De cáelo* II, 12, en que se compara en ese sentido el movimiento simple del cielo más alto con la actividad de Dios. Véase también *Eth. Nic.* VII, 15 p. 1154 b 26.

(2) *Eth. Nic.* X, 5 p. 1175 b 34.

(3) *Eth. Nic.* X, 8 p. 1178 b 20.

(4) Ibidem. Véase también *De cáelo* II, 12 p. 292 b 5.

3. Que ella y el universo no tienen actividad transeúnte (1).

4. Que su vida es más bien teorética, esto es, que todo su bien beatificante consiste en el conocimiento junto con el placer a él anejo (2).

Esas aserciones les parecen una demostración tan convincente de que a Dios no puede convenirle nada parecido a nuestro libre obrar y producir hacia fuera, que no se dejan convencer por los numerosos pasajes que dicen lo contrario. Y cuando se les cita éstos, siguen sosteniendo la hipótesis de que Aristóteles dice muchas veces lo contrario de lo que siente. Pero también aquí hubiera desaparecido inmediatamente toda dificultad con poco que se hubieran adentrado en el espíritu general de la doctrina aristotélica o con que hubieran tenido en cuenta el contexto, aunque no fuera más que el próximo.

Cuando dice, verbigracia *1.* que Dios no hace vida activa (poyética), no niega a Dios nada que no niegue también a todo hombre, especialmente si vive un poco razonablemente. Porque no está bien tampoco para nosotros el buscar nuestra felicidad en una obra que esté fuera de nosotros. No la posesión de esa obra sino nuestra propia noble actividad, aunque no sea más que la de la contemplación o de la rectitud en el sentido más amplio de la palabra, es lo que según Aristóteles puede hacernos felices. No hace falta decir que ésa es también la razón por la que no puede admitir tampoco

(1) *Pol.* VIII, 3 p. 1325 b 29.
(2) *Eth. Nic.* X, 8 p. 1178 b 20.

en Dios que pueda encontrar su felicidad en una obra fuera de él. Y tanto más cuanto que no cabe pensar en una reacción de influencia de la obra sobre el maestro.

Cuando dice *2.* que Dios no tiene vida práctica, debemos ante todo formarnos idea clara de lo que con ello quiere decir. Quiere decir que su vida no se parece a la de un hombre que encuentra su felicidad en el ejercicio de actos virtuosos, éticos o políticos : la prudencia en la resolución de las cuestiones prácticas que ocurren; la valentía en los peligros, que resplandece sobre todo en el sacrificio de la vida en aras de un ideal bello ; la continencia, que brilla sobre todo en la resistencia a la poderosa atracción de un placer, por amor a lo noble; la honradez, que culmina en un pobre que pudiendo enriquecerse impunemente a costa de otro, se abstiene de ello ; la generosidad, que se manifiesta en sacrificarse en cuanto a los bienes inferiores por amor de otros. Todas estas acciones y otras semejantes son actuaciones nobles, en que la vida práctica encuentra su felicidad.

Aristóteles encuentra risible querer poner la felicidad de Dios en la felicidad de una vida práctica como la que acabamos de describir. Si le atribuímos la valentía, será que para él habrá también peligros. Si la continencia, será que también para él hay placeres que le impulsan a lo malo. Si se le atribuye la justicia, luego también contribuirían a su felicidad las cosas exteriores, y al no poseerlas todas sentiría la tentación de traspasar las lindes de lo justo, siendo así que no recibiendo influencia retroactiva de sus obras, en ninguna de ellas puede encontrar algo parecido a nuestra propiedad, y,

por otra parte, siendo obra suya todo lo de fuera, es dueño absoluto e incontrastable de todo.

También sería ridículo llamarle generoso. Y da la razón de ello con una expresión enigmática, para muchos, por su brevedad. Dice en efecto : « ¿A quién había él de dar? » Podría uno sentirse tentado de señalarse a sí mismo como dispuesto a recibir de él bienes más o menos altos y bajos. Y ¿no habla Aristóteles en la misma *Ética* de un don de Dios (*θεοῦ δώρημα*)? Más aún, ¿no dice en la misma que estamos con Dios en obligación de gratitud por todos los bienes, altos y bajos, y hasta por la existencia misma?

Pero ese enigma queda aclarado tan pronto como consideramos que todo eso que recibimos de Dios, no puede compararse con los bienes de que *se* trata en la liberalidad. Éstos son bienes que hasta aquí pertenecieron al generoso y de los que se desprende al regalárselos a otro. Cuanto más grande es el sacrificio y la pérdida personal, tanto más hermoso es el acto de desprendimiento. Pero a Dios, aun siendo para nosotros la fuente de los más altos bienes, es imposible desprenderse en favor nuestro de nada que constituya su bien, tanto porque nada puede perder, cuanto porque nosotros no somos capaces de participar de la esencia divina en la que consiste todo el bien de Dios, su pensamiento, su noble amor y su felicidad. Y lo que se dice de nosotros, debe decirse de todo lo que existe fuera de él. No es, pues, posible en el dios aristotélico una vida como nuestra vida práctica ni una felicidad como la que nosotros experimentamos en el placer de sacrificio.

Pero tampoco cabe en él una deliberación, pues que toda deliberación se refiere a lo meramente efectivo, no a lo necesario, y, como dice Aristóteles en su *Física*, ni aun en las cosas del arte necesita aconsejarse el que sabe todo lo que es mejor. Ahora bien, vimos no ha mucho que así como al pensarse necesariamente a sí mismo el dios aristotélico lo piensa todo necesariamente, así también al amarse a sí mismo necesariamente lo ama todo necesariamente en la medida en que se parece a él mismo, y lo mejor de todo lo ama *eo ipso* necesariamente, como tal óptimo, más que ninguna otra cosa. Por consiguiente, sin deliberación alguna previa prefiere el mundo mejor a todo otro y se encuentra decidido por él desde toda la eternidad. Su actividad cognoscitiva no se parece, pues, en nada a nuestra actividad deliberativa. Es un conocimiento acabado y tan apodíctico, empleando una expresión moderna, en todos y cada uno de sus aspectos, como lo es con respecto a su propio objeto, esto es, al pensamiento divino mismo. Así, pues, cuando nuestro filósofo dice que la vida de Dios no hay que concebirla en analogía con nuestra vida práctica, no está ello en contradicción con lo que dice de la voluntad divina, idéntica al pensamiento, que como éste se extiende a todo lo real, así aquélla se extiende a todo lo bueno y es, como voluntad omnipotente, la causa de todo lo bueno fuera de ella.

Si la objeción que acabamos de resolver, requería una explicación un poco larga, en cambio el pasaje sacado de la *Política 3.* en que dice que Dios y el mundo no tienen acción hacia fuera, es de comprensión más

fácil. Para ilustrar esc punto hace, en efecto, la observación de que un Estado aún sin relaciones con otros Estados, verbigracia, cuando está completamente aislado en una isla, podría muy bien bastarse a sí mismo. Este Estado lo compara él con el Universo regido por Dios. El Universo no está en relación con otro Universo, con el que entablara conversaciones el principe de aquél. Las acciones que aquí se niegan a Dios, son las que hubieran de salir de los límites de su reino. Esa comparación con el príncipe de una isla aislada no sólo no tiene nada de contradictorio con el hecho de que Dios rija el mundo con conciencia y voluntad, sino antes da testimonio en favor de ello (1).

Y ese testimonio se hace aún más claro e irrecusable con lo que sigue inmediatamente, cuando Aristóteles nos habla de la magnitud más conveniente para un Estado. No debe ser demasiado pequeño, dice, pero tampoco tan desmesuradamente grande que no baste a dominarlo y ordenarlo convenientemente

(1) No quiero dejar de llamar la atención sobre el hecho de que en las *ἐξωτερικαὶ πράξεις* (acciones hacia fuera) de que habla el pasaje citado, se trata de empresas lucrativas, de relaciones comerciales ventajosas, y que tales actividades no sólo no convienen a Dios como príncipe del mundo en relación con otro mundo que no estuviera bajo su dominio, sino ni aun a Dios considerado en sí mismo en relación con su propio mundo, de tal modo que aun con esa interpretación el pasaje citado no podría crear dificultad alguna. Aun en relación con su propio mundo la actividad de Dios no es una empresa que tenga por resultado suplir a sus propias necesidades, o conveniencias. Por eso dice *De cáelo* II, 12 p. 292 b 5 : *οὐθεν δεῖ πράξεως* (nada de acción es necesaria).

una fuerza humana. Si tuviéramos el poder de Dios, nada habría que oponer a la extensión de un Estado a la tierra toda : de hecho, la potencia divina al dominar cielo y tierra ordena del mejor modo posible el reino más extenso que pueda concebirse. Ninguna palabra puede dar mejor testimonio sobre la actividad productora de Dios que la que emplea aquí Aristóteles hablando de la ordenación divina del mundo : es « obra de una potencia divina » (*θείας δυνάμεως ἔργον*) (1).

Pero si el pasaje aducido por nuestros adversarios, teniendo en cuenta el contexto y lo que sigue a continuación, no sólo deja de hablar en favor suyo sino que da testimonio en contra de ellos, hay que decir lo propio de aquel otro *4.* en que nuestro filósofo dice de Dios que su vida es una vida teorética. Se quiere inferir de él que el dios aristotélico no obra nada, o por lo menos se le quiere denegar toda previsión y providencia sobre cosa que ataña al mundo (ya que lo primero chocaría demasiado con sus declaraciones terminantes aun en el libro *A* de su *Metafísica*, en que trata más a fondo de la divinidad). Sin embargo, el contexto del pasaje es el siguiente : quiere demostrar la preeminencia de la vida teorética sobre la práctica, y como argumento para ello aduce el que aquélla es la que más se parece a la vida de Dios. De ahí deduce una doble e importante consecuencia : 1.° Que lo que es más semejante a lo más perfecto es también lo más perfecto. 2.° Que Dios ama más, indudablemente, a los que se le parecen más,

(1) *Pol.* VII, 4 p. 1326 α 32.

como lo hacemos también nosotros, y que, por lo tanto, dispensará una providencia singularmente amorosa a los que hagan una vida teorética.

Esta segunda conclusión que saca del principio de que la vida de Dios es teorética, es de naturaleza apropiada, creo yo, para abrir los ojos a cualquiera que se sienta tentado a interpretar la doctrina de la vida teorética de la divinidad en un sentido que pueda excluir la providencia de Dios. Es ésta tan poco incompatible con aquélla en sentir de Aristóteles, que precisamente argumenta en favor de ésta tomando pie de aquélla. Cierto que se ha tenido la audacia de afirmar que en esta argumentación hay que tomar en serio las premisas, pero no la consecuencia : que ésta es sólo una contemporización populachera con el pensar de aquéllos que no tienen la suficiente cultura para comprender que la vida de Dios es una vida puramente teorética. Pero ¿puede haber algo más manifiesto que el hecho de que Aristóteles habla en la conclusión para aquellos mismos a los que acaba de comunicar en las premisas su doctrina de que la vida de Dios es puramente teorética? Debe presuponer que conservan bien en la memoria la tesis esta al hacerles a ellos mismos sacar la consecuencia de que Dios cuida de un modo especial de los que hacen vida de contemplación.

A pesar de haber ya expuesto en lo que antecede, el verdadero sentido de la afirmación tan enérgica de Aristóteles de que la vida de Dios es puramente teorética y no práctica ni poyética, quiero repetirla una vez más y explicarla más a fondo, pues que su com-

prensión condiciona esencialmente la recta interpretación de la teodicea aristotélica.

Aristóteles llama teorética, práctica o poyética una vida, según que su más alto bien con respecto al cual todo es deseado, lo ponga en el conocimiento, en la actuación de las virtudes éticas o en la producción de obras de artificio. Si la vida de Dios fuera poyética, su más alto bien estaría en las obras que produjera, y éstas, por lo tanto, serían mejores que la actividad misma divina. Ahora bien, esto es para nuestro pensador evidentemente absurdo.

Si la vida de Dios fuera práctica, su felicidad estaría, sí, en una cierta felicidad interna, pero tal, que habría de concebirse como una bella voluntad de sacrificio como la que vemos por experiencia en el caso de una noble renunciación de un placer atrayente, de un animoso proceder frente a los más grandes peligros, de una resignación y sacrificio de lo que tenemos y somos. Pero esto sería absurdo. Ningún bien de Dios es enajenable. Para él no puede haber seducciones ni peligros. Por el contrario, si se dice que la vida de Dios es teorética y que su más alto bien es el conocimiento, se dice algo que concuerda plenamente con la propiedad de ser él mismo su más alto bien, pues es, como nos dijo antes, un conocimiento, y en él tiene la felicidad infinita. Su objeto es él mismo y sólo él, lo que no excluye, como vimos antes, sino incluye, en virtud de la perfección de su conocimiento, el que nada pueda sustraerse a su conocimiento sino que todo le sea conocido, y de la manera más perfecta, en su primer fundamento. Con

respecto a su omnipotencia, conoce él todo lo posible y lo ama más o menos a proporción de su semejanza con él mismo, y escoge, en consecuencia, y quiere desde toda la eternidad el mejor mundo posible y es, por eso mismo, el primero y total principio del ser de ese mundo.

Pero a pesar de ser normativa para su elección y deseabilidad la mayor posible semejanza del efecto con él, es, sin embargo, su obrar completamente desinteresado, pues nada gana con ello, da sólo sin recibir nada. La existencia del mundo no constituye una parte de su bien vital, y si bien lo mira con complacencia, es ésta, como el conocimiento mismo, una complacencia a priori. Y como el conocimiento del mundo está dado en el conocimiento de sí mismo, así el complacerse en el mundo está dado ya en la felicidad que siente en la conciencia de sí mismo. Así, pues, sólo es comparable la felicidad de la vida divina a la de nuestra vida teorética, si bien ésta es finita y limitada, mientras que la divina es infinita e ilimitada. Y la semejanza no consiste sólo en que su felicidad es el placer de su conocimiento, sino también el placer de un conocimiento que se parece más a nuestro conocimiento teorético que práctico. Porque Dios conoce como necesario, lo que conoce, y no sólo se conoce a sí mismo sino también todo lo demás, que como obra de su libre voluntad, llega a la existencia. Porque es imposible que el ser infinitamente perfecto quiera otra cosa que lo mejor posible, y por lo tanto el que conoce algo mediante él como último fundamento, lo conoce como necesario. Y así el conocimiento propio de Dios que lo designa

Aristóteles con los nombres de *τέχνη* (arte) ni de *φρόνησις* (prudencia) ni de *ἐπιστήμη πρακτική* (ciencia práctica), sino de *σοφία*, que no trata de lo contingente sino de lo eternamente necesario. Hasta nuestra misma *σοφία* se ocupa de lo mismo que la *σοφία* divina : es la filosofía de las cosas divinas, la filosofía y la ciencia que hay que atribuir a Dios mismo (1). ¿Cómo, pues, puede todavía ponerse en duda que quien encuentra su felicidad en las elevaciones de esa sabiduría, vive de un modo más semejante a Dios que el que encuentra su placer supremo en la filosofía de las cosas humanas y en la aplicación de ésta a la vida práctica?

No piensa Aristóteles que el hombre que vive a lo teorético, deje de ejercer una influencia saludable sobre los demás. Puede aleccionarlos convirtiéndose así en su más grande bienhechor, y siendo igualmente la divinidad, a pesar de su vida puramente teorética, la fuente de toda bendición para el mundo, encontramos en ello un nuevo motivo de semejanza con el hombre sabio. El más alto bien de entre los bienes que Dios nos coacede, es para nuestro pensador precisamente esa sabiduría de que gozan los predilectos de Dios. Y así como todo el mundo exterior existe por motivo del hombre que reina en él como un dios terrestre, así, como enseña en la *Política*, la sociedad entera humana debe a su vez tener por fin la vida de la sabiduría de modo que el orden de la naturaleza inferior culmine en la vida del sabio.

(1) Véase *Met. Λ,* 2.

Y con esto, aun siendo tan significativo, no está dicho, ni mucho menos, todo lo que puede demostrar que la comparación de la divinidad con el hombre de vida teorética es la más justa que cabe pensar dentro de la visión aristotélica del mundo. Para acabar de ver esto hace falta tomar en consideración no solo el más acá de la vida humana sino también el más allá. Esto que nos reservamos para tratarlo luego, quede aquí sólo indicado. Cuando veamos entonces que no sólo el mundo inorgánico y el reino entero de los seres inferiores existe por causa del hombre sino también que toda la vida de acá existe en orden a una vida de más allá, y que la vida de allá es una vida puramente teorética y una participación del conocer mismo de Dios, entonces es cuando acabaremos de comprender cómo la finalidad del Universo está enderezada a la mayor posible asimilación con la divinidad y cómo el obrar de Dios hacia fuera es realmente comparable no al de un artista o de un político, sino sólo quizá al de un maestro, que comunica a los demás lo que él sabe. Lo que Dios hace además de esto, se parece a lo que hace el maestro cuando con mueve el aire con su voz o cuando con un estilo escribe su palabra sobre una tablilla. Como queda dicho, esto parecerá todavía enigmático por ahora y sólo más tarde se hará plenamente inteligible. Pero lo ya dicho es en esencial suficiente para justificar esta y otras expresiones aristotélicas que se puedan quizá tachar de poco felices, únicamente por haber dado ocasión a tan malas inteligencias.

La divinidad y la pretendida imposibilidad de un querer desinteresado

Tengo, no obstante, que salir al encuentro de otra objeción, y demostrar que toma su origen de no haber tenido en cuenta en la explicación de un punto particular el conjunto doctrinal aristotélico.

Zeller cree que sentada la premisa de que el dios aristotélico no adquiere nada con la existencia del mundo, se sigue como consecuencia ineluctable, según los principios aristotélicos, que Dios no puede quererlo, porque no hay motivo ninguno para tal volición, y que según nuestro filósofo no se puede amar ni querer desinteresadamente sino sólo y siempre porque y en cuanto que lo que se quiere, aumente la propia felicidad.

Es verdaderamente extraño leer tales palabras en tan docto conocedor de Aristóteles, palabras que están en contradicción con expresas declaraciones de éste en la *Ética* y, sobre todo, en sus libros sobre la amistad. Dice allí que si bien se ama uno a sí mismo más que a nadie, se puede, sin embargo, amar a otros por sí mismos y procurar desinteresadamente su bien como se ve a menudo con agradable sorpresa en el amor de madre. No es un verdadero amigo, dice nuestro autor, el que sólo por su propia ventaja y no más bien con todo desinterés quiere y sirve al bien del amigo. Aunque ese amor desinteresado puede estar condicionado por sernos semejante y podérsele por ello llamar en cierto modo nuestro segundo yo, esto no altera el hecho de

que queremos el bien, no para nosotros sino para él. Precisamente por querer su bien como tal, del mismo modo que queremos el nuestro también como tal, es por lo que se llama con toda razón nuestro segundo yo. Que también hay en Dios una tal semejanza con la criatura por él amada, preferida y desinteresadamente colmada de bienes, lo hemos visto ya. Pero no es ésa una razón para no llamar sus dones completamente desinteresados sino únicamente hace comprensible la coherencia, más bien, la íntima unidad de ese su pleno desinterés con el amor que se tiene a si mismo.

Vimos, por lo demás, referirse expresamente Aristóteles a la objeción de que en Dios no puede haber motivo alguno razonable para la producción de ninguna obra, y vimos que la resolvía diciendo que también puede darse el caso de perseguir un fin desinteresadamente. Nos remitimos, pues, a lo ya dicho.

Aporías en Teodicea

Dios es infinitamente perfecto. Es la causa primera única y universal del mundo. El mundo, por lo tanto, debe ser perfecto sin tacha : un mundo igualmente bueno o mejor es impensable. Pero ¿cómo concuerda con esa exigencia lo que la experiencia nos dice? Y por otra parte, algo que tiene la firmeza apodíctica del principio mismo de contradicción ¿no excluye de antemano la idea de un mundo que sea el mejor posible? Aristóteles tiene por algo contradictorio no sólo el número infinito sino también una extensión infinita.

Más allá de todo límite parece posible algo mayor. Y ¿cómo en materia de bien un más no ha de ser un mejor? Ofreciendo ya esta consideración bastante dificultad, surgen aún otras sobre la base de hechos experimentales o tenidos por tales por nuestro filósofo. Todo lo perteneciente a ese mundo que es el mejor posible, era de suponer que fuese bueno en sí mismo y sumase luego bien a bien. O si algo había de tener sólo un valor de utilidad, lo bueno por sí mismo no había de serle inferior en cantidad. Ahora bien, parece suceder de hecho todo lo contrario. Lo bueno en sí mismo sólo se da donde hay conciencia (1) y, especialmente, allí donde ésta alcanza sus más altos grados. En una palabra, lo que en el hombre vale por sí, es según Aristóteles la alta vida espiritual del sabio y del justo.

Pues bien, si echamos una ojeada al mundo, parece que al lado de lo inanimado lo animado se da en cantidad infinitamente pequeña, y todavía está más parcamente extendida la raza humana, la única capaz de elevarse a una vida más alta en punto a virtud y ciencia. Y aun dentro de ella ¡cuán pocos logran desenvolver convenientemente sus dotes espirituales y ser felices en la actuación de las mismas! Si es cierto que observamos en las cosas tendencias naturales, esto es, si todas las apariencias son como si hubieran sido producidas conforme a su naturaleza y ordenadas por una inteligencia a una finalidad, y se les hubiera impuesto una cierta tarea, parecen, por otra parte, cruzarse y

(1) Véase *Met. Λ,* 9 y *Eth. Nic.* X, (i y 8 p. 1178 b 19.

embarazarse de continuo esas tendencias. Y así resultan con tanta frecuencia en el mundo sublunar las deformidades. Y éstas resultan aún más extrañas al encontrarse hasta en los seres inferiores en número que dijimos son los únicos que nos muestran en sus actividades algo bueno en sí mismo. Si vemos acá y allá algún hombre que se porta bien y noblemente, y so alza a la contemplación beatífica de la divinidad, vemos en cambio, en la mayor parte, vicio y necedad. Y a eso se añade una cantidad infinita de sufrimiento y vejación, de la que no se ven libres ni aun los mejores. ¿Dónde está aquí el reino de la justicia? ¿Dónde se encuentra observado el principio de que Dios, con su providencia, se cuida con especial amor de los que a él más se le parecen? ¿Cómo se explica esta multitud de inconvenientes? ¿Acaso por la libertad del querer? Pero si ésta pone límites ¿cómo es soberana la divinidad? Y si no pone límites, ¿cómo puede hablarse de libertad en general? Y entonces, ¿no es el culpable Dios, en vez del hombre?

Y si estas dificultades se dan con respecto al mundo sublunar ¿encontramos mejor las cosas en el mundo celeste? Desde luego que, mirado con los ojos de Aristóteles, no se presentan tan frecuentes y chocantes perturbaciones de unas tendencias por otras. De acuerdo con los más célebres astrónomos de su época, Eudoxo y Calipo, concibe él el cielo de las estrellas fijas como una superficie esférica que cierra el mundo total del espacio y en su rotación siempre uniforme nos da la medida del tiempo. Y como gira regularmente en torno de sí

misma, puede también considerársela igual que si estuviera tija, como un término de referencia para la determinación del lugar : no hay más que tener en cuenta también el tiempo, y al cabo de veinticuatro horas se repite exactamente la misma posición.

Aun el mismo movimiento en apariencia irregular de los planetas, creían aquellos astrónomos poder explicarlo por una combinación de varias superficies esféricas encajadas entre sí y cada una de las cuales gira regularmente, pero las inferiores están condicionadas en su rotación por las superiores. Todo esto lo admitió Aristóteles bajo la autoridad de aquellos astrónomos, introduciendo él únicamente algunas nuevas esferas resolutivas, en las que también se observaba el principio de que toda esfera más alta condiciona a las inferiores, dando así mayor unidad a todo el sistema celeste. Si el mundo celeste influencia al inferior, no así éste a aquél.

Pero si en el cielo no aparece nada semejante a los monstruos y otras irregularidades ¿es ya por ello satisfactoria la cosa desde el punto de vista teleológico? De ninguna manera. La rotación de las esferas, que sólo se diferencian en dirección y velocidad de ángulo, es, después de todo, un espectáculo bastante monótono. Y ¿va unido a todo ello alguna conciencia? Todavía en sus diálogos había dado a las estrellas vista y oído, pero en sus tiempos más maduros se había retractado por completo de este parecer. Y si todavía los concebía como animados en virtud del influjo que cada una de aquellas esferas recibe del espíritu que les da naturaleza

y movimiento, subsana también esa afirmación en el libro 12.° de la *Metafísica* poniendo por vía de rectificación junto a ψυχή la expresión νοῦς καὶ ὄρεξις (1). Si la inteligencia motora, como incapaz de pasión, no puede ganar nada por lo que obra en el mundo celeste corporal, en cambio éste, como inconscio, no parece tener valor en sí mismo. No quedaba, pues, para justificarlo más que el influjo de la gran máquina celeste sobre el mundo sublunar. Pero ya vimos cuál es la situación en éste. Y verdaderamente, la pobreza del resultado no parece estar proporcionada a ese colosal lujo de medios.

En el breve esbozo que el libro *Λ* de la *Metafísica* nos da de la teoría aristotélica de la sabiduría en general, encontramos que la mayor parte de las dificultades ni siquiera las toca, y las otras, sólo con cortísimas alusiones. La diferencia que acabamos de mencionar entre cielo y tierra, la explica aquí comparándola con la diferencia de los libres y los no libres, como los esclavos y animales : « Todo está ordenado a un fin único y total. Pero sucede en el mundo como en una casa mal arreglada, en que los libres no tienden de por sí al bien del todo sino a cualquier cosa menos eso, siendo así que la prosperidad de la casa requiere de ellos miras altas en sus esfuerzos, mientras que, por otra parte, los

(1) Que el libro *Λ* de la *Metafísica* fué escrito en fecha bastante posterior a los libros *De cáelo* se deduce, como ya lo notamos en la página 30, del hecho siguiente : en éstos se refiere sólo a la *Astronomía* de EUDOXO ; en aquél, además, a la de su discípulo Calipo.

esclavos y los animales es poco lo que de propio impulso pueden contribuir al bien común. La naturaleza de cada cosa es, en efecto, el principio de su propia tendencia, que existiendo en todo ser, sin embargo, obstaculizada en gran parte, muchas veces no logra el pleno resultado de sus efectos. Siempre empero hay resultado en cierta medida, como sucede, verbigracia, cuando si lo igual no produce siempre algo completamente igual, jamás sucede que no resulte por lo menos alguna cosa real, siendo ésta lo que jamás sufre la excepción, pues que la tendencia natural a la misma siempre responde al mayor bien del todo (recuérdese, verbigracia, lo que se dijo en la página 74 y sig. acerca de la conservación de la masa y del círculo de la individuación)».

Mucho más profundiza Teofrasto en su fragmento metafísico en las aporías que afloran en esta materia; y ¿cómo habían de haberse ocultado al espíritu sutil de Aristóteles, que en su escrito *De cáelo* llega una vez hasta a levantar un reparo a la *Teodicea*, que no se le ocurrió ni a Leibniz ni a su agudo contrincante Bayle? (1).

(1) Se reduce esencialmente a la pregunta de si el mundo no sería tan perfecto como es, si todo en él se desenvolviera tal como aparecería en una imagen especular del mundo. Aristóteles, naturalmente, no puede encontrar una razón decisiva para contestar en uno u otro sentido y siente bien claramente lo poco satisfactorios que son sus ensayos en esa dirección. Pero atribuye su fracaso, como lo habría hecho Leibniz, únicamente a su incapacidad de explicarlo todo, sin sentir por eso quebrantadas sus convicciones optimistas. Nada puede ser más característico para la profunda afinidad de ambos sistemas.

Si hubiera llegado a elaborar su *Metafísica* ¡qué ricas explanaciones poseeríamos sobre estos puntos! Seguramente le hubiéramos oído decir con Teofrasto que, siendo tan imperfecto nuestro saber, no puede exigírsenos el porqué de todas y cada una de las cosas. No porque no podamos hacerlo, sufre en nada el Optimismo, como dice muy pertinentemente Leibniz. Si no todo, algo al menos se deja comprender en su significación teleológica. Veamos, pues, de mostrar, aprovechando varias indicaciones ocasionales, cómo creía Aristóteles haberlo realmente conseguido.

La teleología del mundo celeste

En lo que respecta al mundo celeste, Aristóteles tenía a sus esferas por incorruptibles e incapaces de ningún otro cambio más que el local y esta convicción la apoyaba en una experiencia invariable desde tiempo inmemorial. Dicho en su lenguaje, quiere esto decir que las esferas, inmateriales en cuanto a la sustancia, sólo tienen materia en cuanto al lugar. Creía, como tantas veces hemos dicho, que a cada una de ellas le es natural una cierta rotación y que reciben el impulso para ello juntamente con su ser. Creía en su producción *ab aeterno*, juzgando ser esto no sólo mejor teleológicamente sino ser también una simple consecuencia lógica de que su causa es eterna y, no faltando ninguna de las condiciones necesarias para la producción, debía ésta darse juntamente con la causa eficiente.

Al preguntarse, empero, cuál era lo más verosímil: que la divinidad moviese las esferas inmediatamente,

mediatamente o en parte inmediata, en parte mediatamente, se decidió por la última opinión como la más verosímil. El cielo superior, que se distinguía por tantas cosas y, sobre todo, por el gran número de soles que soportaba y por la absoluta independencia de su movimiento de todo otro, debía moverlo inmediatamente la divinidad ; los otros, en cambio, debía moverlos por mediación de las sustancias secundarias, que por otra parte son también, y por la misma razón, productos eternos como son eternos productores. Son inteligencias completamente inmóviles como la divinidad, y coinciden, como en ésta, también en ellas el ser y la actividad vital. Son también ellas objeto para sí mismas, y son al mismo tiempo omniscientes y, sobre todo, partícipes del conocer de Dios, que es su causa última y sin el que no son concebibles sin absurdo, y de su plan cósmico, a cuya realización contribuyen por su influencia sobre las esferas respectivas. Por ese motivo las honra Aristóteles con el nombre de « dioses » en un sentido lato y enseña que estamos obligados a gratitud no sólo con Dios sino también a los dioses por el ser, sustento y educación, porque todo esto depende también, como veremos, de los espíritus que mueven las estrellas, dada la interdependencia unitaria de todo con todo (1).

Pero a pesar de todo, existe entre ellas y la divinidad una potente diferencia. Si bien son omniscientes, solamente sin embargo en Dios la primera verdad en el

(1) Véase *Eth. Nic.* VIII, 14 ; I, 10 p. 1099 b 11. También la virtud es un don de los dioses.

orden de la naturaleza lo es también en el orden del conocimiento, y no se conocen a sí mismas tal como Dios se conoce a sí mismo, como idénticas con la causa primera de toda verdad. Si conocen y aman el plan del Universo, lo conocen como un plan inventado por Dios y en el que ellas están comprendidas como partes. Y si obran de un modo eternamente creativo, pero inmediatamente, sólo en. relación con *una* esfera y esto sólo en virtud de un ser inmóvil que reciben de la divinidad (1).

De ese modo subsiste incólume el carácter monárquico del mundo, que Aristóteles exige incondicionalmente (2), a pesar de los espíritus cooperadores de las esferas. No tenía, por otra parte, que temer la objeción de ser superfluas esas inteligencias, pues que teniendo cada una de ellas valor en sí misma, habrán de aumentar el valor del Universo entero.

(1) Todo esto se puede fijar como doctrina indudable de Aristóteles, teniendo en cuenta que él (volveremos más tarde sobre ello) no tiene por imposible, aun en nuestro entendimiento, un verdadero conocimiento de Dios, y desentendiéndonos del prejuicio de que al hablar aquél de una **providencia** que tendría de los hombres no sólo Dios, sino también los dioses, no hace sino acomodarse a las representaciones de la Mitología griega, que no corresponden ni a lo que Aristóteles atribuye ni a lo que niega a los dioses en los pasajes alegados a poco que se escudriñen. Pues, según él, tenemos que agradecer a los dioses la existencia, el sustento y la educación, mas no un comercio amigable *(Eth. Nic.* VIII, 9 p. 1158 b 35), mientras que los dioses y diosas míticas comparten hasta el lecho con los mortales y se acercan familiarmente a los hijos engendrados y protegidos.

(2) Véase, **verbigracia,** *Phys,* VIII, al fin y *Met. Λ,* 10, al fin,

Podría empero preguntarse : y ¿por qué tan pocas y no más (pues que fuera de los espíritus de las esferas no puede haber más de esas inteligencias eternamente inmutables, según el principio de que todo está ordenado a todo)? Teofrasto contaría seguramente esta pregunta entre las que, según dice él, exigen demasiado. Todo espíritu de las esferas, según los principios fundamentales de la Ontología aristotélica, debe ser de distinta especie por lo mismo de ser inmaterial. Podría, pues, pensarse que el número de sus posibilidades es limitado como lo es el número de especies de cuerpos geométricos regulares donde no son posibles, sin contradicción, más que el tetraedro, exaedro, cubo, octaedro, dodecaedro, icosaedro y esfera. Pero tratándose de seres que son completamente trascendentes a nuestra intuición, esa presunción se sustrae a la limitación de nuestros análisis. Aparece así realzado de un modo digno de la divinidad el mundo celeste de los espíritus eternamente acabado. En cuanto a los cuerpos celestes, empero, su existencia sólo puede ser justificada por el valor de utilidad que tengan (1). Y ¿para quién son útiles? No ciertamente para los espíritus impasibles y

(1) Teofrasto hace la justa observación de que, pues es inmóvil la divinidad, y una cosa es tanto más perfecta cuanto más se asemeja a Dios, una esfera movida no es de por sí más perfecta que una inmóvil. Pero no es ésta precisamente la perfección de que aquí se trata. Sólo como **móvil,** puede esa esfera prestar los servicios de que necesita el **Universo** para la obtención de la mayor suma posible de bienes absolutos. Por eso rechaza por completo Aristóteles el postulado de una esíera sin relación con el movimiento (Je una estrella, Véase *Met.* Λ, 8 p. 1074 a 17,

motores de las esferas, que en el desempeño de su cometido se parecen por completo a Dios. No podemos, pues, pensar en su utilidad sino con respecto al mundo sublunar. Ahora, que en este sentido les da una ventaja grande a esos cuerpos celestes el ser incorruptibles y por lo tanto útiles no ya sólo de una manera ocasional, como sucede tantas veces en el mundo sublunar. Y lo mismo esto que la circunstancia de que ellos influyen, sí, el mundo sublunar pero no son por él influidos, lo benefician pero no reciben de él beneficio alguno, les hace asemejarse de una manera especial a la divinidad. Por eso nuestro pensador los designa como más altos que los elementos corruptibles y hasta como cuerpos divinos.

En virtud de la rotación de los cuerpos celestes tienen lugar mutaciones periódicas como día y noche, verano e invierno, no teniendo, sin embargo, jamás lugar una repetición del mismo conjunto de constelaciones. No puede llegarse, ni aun en el mundo sublunar, a un estado, mera repetición de un estado anterior, tanto por la razón ya dicha cuanto por la de que todas las influencias anteriores se continúan en algún modo de efectos ulteriores. Un « problema » que presenta las cosas así, se revela por lo mismo como un falso problema y como obra de un escritor que igual que los estoicos, se había apropiado la concepción cósmica de Heráclito,

Los elementos corruptibles y lo que ocasiona el desenvolvimiento efectivo de sus fuerzas y disposiciones

El mundo sublunar, que en tantos aspectos se presenta como opuesto al cielo tal como Aristóteles lo concebía, tiene, sin embargo, como él, una existencia eterna y por la misma razón, pues que su única primera causa es también Dios. Donde no hace falta condición alguna, no puede faltar ninguna condición. Existe, pues, también desde toda la eternidad el mundo sublunar. Estando condicionado únicamente por Dios como causa primera, no ha surgido sin embargo por creación, sino más bien, siendo sin principio, es conservado en virtud de una acción creatoria.

En él distingue Aristóteles cuerpos elementales y cuerpos compuestos de los mismos y se mantiene como Platón, en los cuatro elementos de Empédocles : tierra, agua, aire y fuego. Era tan ajeno a la atomística de Demócrito como a la teoría de Anaxágoras, doblemente absurda, de los corpúsculos infinitos en número e infinitamente pequeños.

Todo elemento tiene, lo mismo que el cielo y aun cada esfera del cielo, su lugar natural. La región natural del fuego es la que está más cerca del cielo, sigue luego la del aire y en lo más bajo está la tierra. Así como el cielo es frente al mundo sublunar únicamente activo y cada esfera más alta mueve las más bajas pero no es por ellas movida, así el fuego tiene más actividad que

el aire, y la que menos actividad tiene, es la tierra. Por eso hemos de ver en ella más que en ningún otro elemento, el seno materno, en el que, fecundado desde arriba, se engendran las más vanadas producciones. De las combinaciones de los elementos que son algo más que meras mezclas, resultan nuevas sustancias uniformes, no siendo imposible la transformación de un elemento en otro. Pero también pueden resultar de los mismos, formaciones multiformes (multiarticuladas) y sin embargo sustancialmente unas. Están, pues, contenidas en ellos en posibilidad las admirables estructuras de los más altos organismos. Plantas, animales, hombres, toda la rica ornamentación de la tierra, está en ellos virtualmente encerrada.

Pero nada de eso podría realizarse sin influencia celeste. Supongamos que desapareciese el cielo ; no tendríamos más que los cuatro cuerpos redondeados, superpuestos en reposo y extendiéndose uniformemente. Sólo se les podría concebir influyéndose mutuamente quizá en sus confines. Pero ese solo contacto superficial de masas uniformes tan enormes no parece que habría bastado, en sentir de Aristóteles, para provocar una mutua alteración cualitativa y sustancial. Todavía más, aun concibiéndolas divididas en las más pequeñas partículas y mezcladas entre sí lo más íntimamente que fuera posible, de modo que el contacto pudiera dar lugar a mutuas influencias y trasformaciones, la trasformación hubiera dado lugar, al componerse entre sí por completo las desigualdades, a una media uniforme, y la evolución toda hubiera venido a parar en una es-

pecie de muerte por uniformidad, que podría parecerse a la muerte universal por calor, tan temida de los físicos contemporáneos. Y si de entre todo lo que ha sido ideado para presentar ese peligro como no del todo inconjurable, nada parece plausible excepto la hipótesis de Maxwell y de Lord Kelvin, que hablan de una posible intervención de fuerzas que no experimentan acción retroactiva de parte del mundo de los cuerpos, ¿no se parece esto, como una castaña a otra castaña, a lo que encontramos en Aristóteles, pues, como antes nos dijo, el mundo celeste que da y mantiene el movimiento a todo el mundo sublunar, no recibe en cambio nada de éste?

Influencia ennoblecedora y vivificante de las estrellas

Si el mundo sublunar debe al influjo del cielo un movimiento perenne que le hace actuar sus propias fuerzas en varia reciprocidad de acción, no es éste solo el único beneficio que de él recibe. Las estrellas ejercen una influencia que hace al mundo inferior asemejarse en cierto modo al celeste. Oímos antes hablar de la tendencia de los cuerpos celestes al movimiento circular. A la comunicación de algo parecido reduce Aristóteles como a su causa, la forma circular que toma un rayo de luz al tocar en tierra después de atravesar la espesura de un matorral. Y teniendo en cuenta la tan sorprendente influencia que la diversidad de estaciones ejerce sobre la vegetación toda, cree él que a esa influencia ennoble-

cedora y en cierto modo divinizante de las estrellas hay que atribuir, en último término, la formación de tantos elevados productos como presentan los organismos en sus actividades vitales.

Todo el mundo inferior está en algún modo preparado para el nacimiento de seres vivos en virtud de una influencia sin comienzo ni interrupción por parte del mundo celeste, y hasta se le puede llamar por esa razón animado en un sentido amplio, pues que por alma entiende nuestro pensador la realidad sustancial, la naturaleza de un cuerpo vivo. Esa preparación empero se da en unas partes más, en otras menos. En ciertos casos el resultado es únicamente que a un cuerpo inferior en virtud de su asemejamiento con el celeste empieza a serle natural un movimiento que se parece más al circular de las esferas que al rectilíneo de los elementos inferiores, y manteniéndose así y comunicándose a otro cuerpo que con él viene a estar en contacto, da lugar, a la larga, al nacimiento de un organismo vivo. Aristóteles llama *πνευμα* a esa sustancia y habla de un calor suscitador de vida *(θερμότης ζωτική)* que se diferencia esencialmente del calor común que es propio del fuego (1). Esa sustancia se encuentra, en cambio, en el calor radiante del sol y también en la semilla germinadora, más imperfecta y sólo remotamente preparada para el respectivo movimiento en las catamenias (menstruos) y en otras partes del organismo. Sin embargo, las catamenias puestas en contacto con la semilla vienen a adquirir un movimiento igual al na-

(1) Véase *De Gen, An.* II, 3.

tural de la semilla. Y acentúa tan fuertemente en algunos pasajes la idea de que aquí se da algo parecido al elemento de las estrellas, que algunos intérpretes se han dejado llevar a la persuasión de querer aquí decir Aristóteles, que pequeñas partículas desprendidas de la sustancia celeste han venido a parar al bajo mundo para constituir, como un quinto elemento, la esencia de las sustancias vivas. Esto, naturalmente, es inadmisible dada la incorruptibilidad e inmaterialidad de las esferas celestes.

Nuestro autor cree en la generación espontánea de ciertas plantas y animales inferiores, como un hecho de la experiencia diaria. Debía sentirse inclinado, por lo tanto, a dar la razón a los que querían concebir el origen de las especies más altas, los cuadrúpedos y los hombres, como una generación espontánea en última instancia, a partir de los cuerpos inorgánicos. A ello apuntan ya en los libros de la generación de los animales ciertas observaciones del capítulo III del libro 2.°, y de una manera terminante se destaca ese pensamiento en el libro 3.° (1), donde no rechaza del todo, como infundada, la doctrina de los que hacen salir del cieno originativa y espontáneamente aun los animales cuadrúpedos y el hombre. Y aun empieza a tratar a fondo la manera más obvia en que ello pueda suceder. No se le ocurre, claro es, una hipótesis de la evolución de las especies como la que hoy es corriente. Pero; no obstante, ofrece ya una cierta aproximación, pues que también está persuadido de que un organismo tan per-

(1) *De Gen, An,* III, 11,

fecto no puede surgir del cieno sin intermediaciones, sin que le hayan preparado el camino formas inferiores: de un lado el huevo, de otro una fuerza vital inferior, tal como la ofrece la oruga frente a la mariposa y otros insectos, llegando a limitar primero las posibilidades a esas dos hipótesis y luego a dar resueltamente la preferencia a la segunda, a la originación mediante una manera de vida inferior, vermiforme (1). Mantenerse en ésta, parécele lo racional.

(1) A pesar de la detallada explicación que hace de cómo han podido originarse de la tierra los primeros hombres, los intérpretes comúnmente no quieren conceder que Aristóteles haya creído en un comienzo de la vida humana. **Invocan** para ello una serie de lugares en que Aristóteles enseña, según ellos, que las ciencias se han elaborado ya infinitas **veces** y otras tantas han **vuelto** a caer en olvido. Pero, si bien se mira, no dice eso *ni uno siquiera* de esos lugares, sino que lo que dicen únicamente iodos *y cada uno de ellos*, es que toda ciencia puede ser indefinidamente descubierta y perderse de **nuevo,** lo que basta para hacer **verosímil** la hipótesis de que a nuestro período ha precedido otro. Pero la diferencia es esencialísima todavía en otro punto. Puesto que, como **veremos,** al morir el hombre la parte **intelectiva** del hombre, el llamado *νους*, permanece inmortal y ningún *νους* humano **sobreviviente** se une por segunda **vez** con un cuerpo, de haber habido ya infinitas generaciones, habría actualmente un número actual infinito de espíritus humanos separados, lo que es un absurdo según Aristóteles, mientras que la hipótesis de una multiplicación indefinida no es absurda para el mismo. Concuerda también con la hipótesis de un comienzo del género humano, cuando Aristóteles en la *Política* habla de un hombre que íué el primero en inventar un Estado. Véase a este respecto la detallada discusión de este punto en mi tratado, acabado de salir a luz, *La Teoría de Aristóteles sobre el origen del espíritu humano*, página 95 y siguientes, donde demuestro que en el pasaje *Pol.* VII, 10 p. 1329 b 20, en **vez** de *εὑρῆσθαι* (haber sido **inventado)** debe leerse *εὑρίσκεσθαι* (ser **inventado).**

Grados de la vida. Superioridad del hombre en virtud de su naturaleza en parte espiritual

Para llegar, empero, a lo perfecto del resultado final de la evolución, hay que dar por posible el caso de que las disposiciones emanadas del influjo de arriba fueran más perfectas que las observadas al sentir de Aristóteles en las generaciones espontáneas. ¿Qué nos impide admitir, que así como la semilla de las diversas plantas y animales (1), así también las disposiciones fueron diferentes en la originación primitiva y se presentaron grandes diferencias graduales de perfección? Sólo pudo llegarse a las que dieron por resultado las especies animales más altas y los hombres, en virtud de una especialísima constelación favorable en combinación con las influencias previas. Pero bastó aquello de una vez para siempre, pues aunque no dió por resultado algo eterno, en cambio es una generación que se repite indefinidamente (2). De los tres grados : planta, animal, hombre, todo grado más alto posee en común con los inferiores precedentes ciertas funciones vitales, añadiendo otras nuevas. Las funciones vitales de las plantas se limitan a la nutrición, crecimiento y reproducción. A éstas se añaden en el animal las sensitivas junto con la fantasía y la memoria, y las del apetito en el que está comprendido, en el amplio sentido que le da nuestro

(1) *De Gen. An.* II, 3 p. 336 b 27.
(2) *De Gen. et Corr.* II, 10 p. 336 b 27.

autor, el conjunto de los afectos como placer y desplacer sensible, ira, esperanza, temor, etc., y el movimiento local a voluntad.

En el hombre, finalmente, vienen a añadirse las funciones del intelecto que piensa, juzga y concluye conceptualmente, y las altas actividades emotivas que corresponden al apetito sensible como el conocimiento intelectivo a la sensación. También se cree obligado nuestro filósofo a atribuirle, para que llegue a un conocer efectivo, además de la capacidad de recibir pensamientos (intelecto posible) una cierta fuerza activa, que él llama también *νους*, no porque piense (pues el pensamiento es una especie de pasión) sino porque hace pensar, llamándose *νοῦς* (pensamiento) en un sentido metafórico; como llamamos sana una medicina, porque presta salud. Más tarde comprenderemos mejor qué necesidad pretende llenar con ese supuesto.

Todo grado ulterior se eleva sobre el anterior de un modo tal que éste parece inanimado en comparación con aquél. La planta, que aún no tiene conciencia, no participa por eso mismo de lo bueno en sí (1). Es buena la planta sólo en el sentido de lo útil. Otra cosa es ya el animal, que distingue y en el cual, ni aun al placer puede negarse del todo el carácter de algo bueno en sí, pues, desde luego, el dolor que se opone a aquél, le aparece como un mal, considerado en sí mismo. Pero aventajándose tanto en este aspecto el animal a la planta, es aún incomparablemente mayor la distancia

(1) Véase *El fragmento metafísico de Teofrasto.*

entre aquél y el hombre. El animal es, según Aristóteles, corporal en todas sus partes como la planta ; el hombre, en cambio, es un ser en parte corporal, en parte espiritual. Al decir «en parte corporal, en parte espiritual» doy a entender que Aristóteles tiene al hombre, no por una unión de dos sustancias reales sino más bien por una sustancia única. Así como la multiplicidad de partes con tan profundas diferencias como son la carne, los huesos, los tendones, etc., no es incompatible según nuestro autor con el pertenecer todos ellos a una sustancia real única e integral no siendo ninguna de ellas en particular una sustancia real, así no hay inconveniente en creer que una diferencia tan grande entre lo espiritual y lo corporal es perfectamente compatible con que ambas juntas como partes, integren una sustancia única. Uno de los argumentos que Aristóteles aducía para tener por corporal el sujeto de las funciones sensitivas y por espiritual el de las intelectivas, se nos da a conocer en el libro 1.° de los tres del *Alma.* Le parece contradictorio que un accidente que deja distinguir en él continuidad de partes, esté como en su sujeto, en una sustancia inextensa, y al revés, un accidente inextenso en una sustancia extensa. Ahora bien, nuestras percepciones sensibles como, verbigracia, el ver, presentan continuidad de partes, pues que a cada parte de la imagen vista corresponde una parte de la visión : es pues, concluye, extenso el sujeto sustancial de nuestra visión. Por el contrario, cuando yo pienso un concepto general como el de cosa, negación, etc., el pensamiento no está

compuesto de partes continuas como no lo está tampoco el objeto en cuanto es así pensado. Es, por lo tanto, espiritual el sujeto de ese pensamiento nuestro.

A este argumento añade el capítulo IV del libro 3.° nuevas pruebas. Por ejemplo, si percibimos algo muy sensible, en virtud de ello nos hacemos incapaces de percibir algo menos sensible, cosa que no sucede en las impresiones inteligibles, antes por el contrario. Estando empero nuestras impresiones sensibles en un órgano y siendo espirituales las intelectivas, no dejan por eso de pertenecer como partes, tanto lo corporal como lo espiritual, a una misma y única cosa real : de otro modo no se podría hacer comparación entre lo uno y lo otro.

Acción recíproca entre el espíritu y el cuerpo

El órgano corporal sensitivo y la parte espiritual del hombre están naturalmente en mutua influencia. Pero nuestro filósofo sólo la concibe posible de un modo tal, que la iniciativa corresponda a la parte espiritual, influyendo desde luego ésta a la corporal. Los cuerpos del mundo sublunar, hagamos memoria de lo dicho, no pueden nunca influir a las estrellas ni a sus esferas : cuanto menos habían de poder alterar un espíritu por sus propias fuerzas. El órgano corpóreo será para ello tan insuficiente como lo es una lumbre para hacer arder a un espíritu. Pero se presenta ahora una dificultad. Las funciones intelectuales se realizan todas en una cierta dependencia de las sensitivas : de los

fantasmas que tiene la parte sensitiva, es de donde toma el espíritu humano los conceptos allí contenidos, y sólo así uno se hace actualmente pensante, de pensante en potencia. No podrá, por lo tanto, ejercitar, pensando, una influencia sobre la parte sensitiva, antes de recibir de ella una primera influencia.

Esa circunstancia es la que movió a Aristóteles a atribuir al espíritu humano, además de la capacidad de pensar y querer, esa fuerza activa que antes mencionamos. Supone él que antes de todo acto de pensamiento, se ejerce por el espíritu una influencia sobre el órgano sensitivo donde están los fantasmas, influencia que capacita a éstos para la retroacción. Esta y no otra es la función del *νοῦς ποιητικός*, del que muchos han querido hacer un alto poder pensante del alma y algunos una especial inteligencia única e iluminadora de todos los espíritus humanos, y aun algunos lo hacen la divinidad misma, siendo así que el *νους ποιητικός* no piensa nada, sino que su función es, mediante su actividad dirigida a la parte sensible, convertir nuestro pensamiento espiritual de una mera posibilidad en una realidad actual (1). Una vez hecho esto, el espíritu con su capacidad intelectivo-emotiva ejercita, hasta conscientemente, las más varias influencias sobre el curso de los fantasmas y afectos.

(1) Véase la exposición y demostración extensa que hago de este punto en mi obra : *La Psicología de Aristóteles y en especial su teoría del νους ποιητικός.*

Colaboración de la divinidad en la generación del hombre

Si Aristóteles toma en consideración la dificultad ofrecida por la influencia que parece ejercer lo corporal sobre lo espiritual aun dentro de la unidad sustancial real de la que uno y otro son partes integrantes, mucho menos debía pasar en silencio la que resulta del hecho de la generación del hombre : el producto de la generación, que después de todo es un proceso vegetativo, es un ser no meramente corpóreo sino, en parte, también espiritual. ¿Cómo puede ese ser, aun en cuanto a su parte espiritual, originarse de las catamenias y del semen, cosas ambas que no son sino residuos de alimento elaborado?

En efecto, nuestro pensador tiene esto por tan imposible como por insuficiente el recurrir a otras fuerzas secundarias y se cree más bien obligado a admitir una colaboración inmediata de la divinidad. En el producto corporal formado por medio del semen, al que desprendido del seno materno pasa la semilla del principio productor del alma, hay, cuando se trata del nacimiento del hombre, una doble semilla : una corporal, otra incorpórea. La corporal es el jugo generativo que disolviéndose y evaporándose no está contenido en el germen como una parte especial, sino que ha desaparecido como desaparece el jugo del higo en la leche por medio de él coagulada. La semilla incorpórea, en cambio, es una semilla divina y, como en ella no cabe disolución ni

evaporación, hay que distinguirla como una parte especial, en el producto de la generación. Es ésta la parte intelectiva del alma humana, el llamado *νους*.

Para que esa intervención de la divinidad no aparezca demasiado extraña, no deja el Estagirita de llamar la atención sobre el hecho de que ya en la producción de un ser vivo no habrían bastado en principio las fuerzas de los elementos inferiores, de no haber intervenido también como causa divinizante, en cierto modo, la fuerza de las sustancias celestes. Tenemos, pues, en la colaboración de Dios a la generación del hombre, algo para lo que no falta del todo la analogía en la formación de los seres inferiores.

Pero y ¿cómo concebir esa intervención de la divinidad? ¿Acaso en el sentido de que, después de haber producido por creación desde toda la eternidad la parte espiritual del hombre (1), lo une ahora con un embrión, de tal modo que el que hasta aquí existía por sí como especial sustancia espiritual, deja ahora de ser un ser real en sí y se convierte, en parte de una naturaleza humana, o es sólo entonces cuando la produce creativa-

(1) Está fuera de duda, según lo dicho, que esa parte espiritual tiene a Dios por causa según Aristóteles, pues que según él Dios es causa de todas las cosas, no menos de los espíritus de las esferas que de los seres corruptibles. También en *De An.* III, 5 y 7 hace referencia expresa al saber divino, eternamente actual, como a la primera causa de todo saber humano. Una alusión semejante a la **divinidad** como primer principio de las tendencias naturales del espíritu humano hace en el libro 7.° de la *Ética* de EUDEMO, cap. XIV. La cuestión es, pues, únicamente si el espíritu humano ha sido creado por Dios desde toda la eternidad o no.

méate? Si Aristóteles hubiera defendido lo primero, habría también creído que un mismo espíritu es unido una y otra vez con otros y otros embriones, pues que el género humano se mantiene, según él, engendrando continua e indefinidamente, y en cambio el número do espíritus que existen desde toda la eternidad sólo puede ser finito. Ahora bien, todos los intérpretes están unánimes en creer que Aristóteles en la época más madura de su vida rechazó la palingenesia (1). Queda, pues, excluida la primera posibilidad. Y parece estarlo también por esta otra razón que ya Teofrasto hizo valer (2). ¿Cómo puede concebirse que un cierto espíritu existente en sí desde la eternidad se haga solidario en naturaleza de lo que es producto de un desarrollo embrional? El alma de este hombre es, dice el Estagirita, la naturaleza de este hombre y la parte espiritual del alma es, por lo tanto, una parte de esta naturaleza. Y así deduce luego Teofrasto que se debe concebir el *νοῦς* no como simplemente añadido, sino como comprendido en la formación del hombre. Y esto concuerda con lo que enseña expresamente el Estagirita, cuando distinguiendo entre pre- y post-existencia, rechaza de plano la primera, en cambio llama la atención como sobre algo para él evidente y muy importante, sobre el hecho de que no obstante la no-preexistencia, una subsistencia del alma después de la muerte no es imposible, no cierta-

(1) Véase *De An.* I, 3 p. 407 b 21.
(2) Véase el Fragmento de Teofrasto del libro IV de la *Física* en THEMISTIO comentando el *De An.* III, ó fol. 91 r.

mente de toda el alma, pero sí de su parte intelectíva (1).

Pero, por otra parte, a la hipótesis de que nuestro autor haga producir de nuevo por Dios el νοῦς de cada hombre en su generación, se opone el que entonces tendríamos un hacerse algo de la nada, que aquél rechaza como imposible de la manera más decidida. Y sabemos también la razón que le determinaba a enseñar eso. Dado el principio eficiente y no faltando ninguna de las condiciones requeridas, el efecto debe darse juntamente con aquél. Considerados, pues, los espíritus humanos desde este punto de vista, parece que, si son producidos por la divinidad, deben serlo desde la eternidad como los espíritus de las esferas celestes.

Sin embargo, toda la dificultad se disipa en cuanto nos fijamos en que, aun cuando en la generación del hombre surja algo nuevo que respecto a una parte de su alma es espiritual, no por eso puede decirse que esta parte espiritual del alma se produzca de nuevo, ni aun que el alma se produzca de nuevo. Aristóteles destaca, precisamente en el pasaje en que rechaza la preexistencia de las almas en oposición a su parcial postexistencia (y lo hace expresamente), que no se puede decir que el alma salga a la luz de la existencia, sino la cosa real cuya naturaleza es el alma. Un caballo engendra un caballo, no el alma de un caballo : y así también un hombre engendra un hombre, no el alma

(1) Véase *Met. Λ, 3* y la manera como ZELLER en su *Tratado sabré la eternidad del espíritu* se esfuerza en quitar fuerza a estos pasajes, y su refutación en mi *Carta abierta a Zeller,* 1883.

de un hombre ni una parte de esta alma. Y si no por sí solo sino con intervención inmediata de la divinidad, un hombre produce un hombre, eso mismo hay que decir de la divinidad como principio eficiente. Lo que por ella es producido, más bien lo que se produce bajo su colaboración, es única y exclusivamente el hombre, no el alma de este hombre o una parte de esta alma, porque tanto ésta como aquélla no son producidas sino únicamente dadas al mismo tiempo como partes pertenecientes al hombre cuando éste es engendrado.

Más bien, pues, que de un salir el νους de la nada, ni siquiera se trata de un surgir el νοῦς, sino más bien del surgir de un hombre en virtud de una colaboración de la semilla paterna y de la fuerza creadora de Dios, cuya voluntad se dirige aquí, no a una formación condicionada por ella sólo inmediatamente, sino a algo condicionado juntamente por la fuerza de la semilla y por el desarrollo embrional. No puede, pues, hablarse aquí de una contravención al principio de que jamás sale nada de la nada, pues que es el hombre el que aquí se origina y éste no sale de la nada. Y el principio se mantiene aún cuando después de la muerte del hombre la parte espiritual de su alma sobrevive como una cosa real en sí misma, pues que entonces el alma nace para sí, es cierto, mientras que hasta entonces sólo era una parte de la forma del hombre, pero no sale de la nada sino más bien del hombre como un resto suyo inco rruptible que permanece después de la corrupción del cuerpo sin experimentar él mismo una transformación

en su contrario (1). Se encuentran, pues, completamente en salvo los principios generales que Aristóteles ha

(1) Comparando lo que aquí digo con lo que decía en mi escrito de 1882 (« Sobre el creacionismo de Aristóteles »), hago una rectificación esencial. Reconozco gustoso, si bien creo aun hoy, por las razones entonces alegadas, que está bien refutado el punto de vista de ZELLER, que, en mi modo de ver, había una deficiencia, con cuya rectificación cae por su base la única objeción valedera de ZELLER. Hablaba yo erróneamente de una creación de la parte espiritual del alma humana allí donde debía haber dicho más bien una cooperación de Dios a la formación del hombre vivo, espiritual-corporal. Tampoco había yo entonces entendido en su verdadero sentido el pasaje *De Gen. An.* II, 3 p. 737 α 7, en que Aristóteles dice que nuestra parte espiritual es nuestro mejor yo, lo que más propiamente somos (véase *Eth. Nic.* X, 7 p. 1178 *a* 2). Si nuestro espíritu no tuviera principio — según Aristóteles — tampoco lo tendríamos nosotros, y no tendría razón al decir él en *Eth. Nic.*, que debemos el ser a nuestros padres, pues que a lo más habrían de ser contados entre las causas de nuestra incorporación. En boca de Platón sería imposible aquella frase. Cuando ya entonces hacía yo valer ésta, replicaba ZELLER que tampoco debían, según mi modo de ver, ser considerados los padres como causa del ser total del niño, sino únicamente de su cuerpo. La réplica carecía aún entonces de gran íuerza, ya que en todo caso la producción del cuerpo tendría por consecuencia la creación del espíritu según las leyes cósmicas generales. Pero desde luego la objeción carece de toda fuerza con la rectificación que hago ahora, porque no es que cree Dios el espíritu y el cuerpo el padre, sino que es el hombre vivo espiritual-corpóreo el que es producido por una colaboración de ambos, en cuya formación conjunta está comprendida el alma en su parte vegetativa, sensitiva e intelectiva. Tanto el padre como Dios son causas del hombre todo, bien que ni el padre ni Dios sean la causa exclusiva del mismo. Del mismo modo, no es que la semilla humana y el embrión humano sean en sus primeras etapas de desarrollo un cuerpo humano en posibilidad, sino un hombre en posibilidad y puede decirse también que tienen en posibilidad un alma intelectiva. *De Gen. An.* II, 3.

fijado para la formación de las cosas. También se reconocerá inmediatamente en relación con lo dicho, por qué no podía admitir Aristóteles que el νους humano tuviese ya su principio en la semilla del padre, a menos de considerar ésta desde luego como animada de un alma intelectiva, esto es, de algo partícipe de la naturaleza del hombre y aun hombre ya. Pues que en ese caso el νοῦς habría existido ya desde el principio como una cosa en sí misma y no ya sólo como parte de otra cosa; en otras palabras, hubiera tenido lugar ese salir de la nada que el Estagirita tiene por imposible.

Del mismo modo, si el νους según el mismo no puede estar ya en la semilla del padre, tampoco lo puede estar en el germen desde el momento de la fecundación, porque éste, según lo prueba nuestro autor por medio de sus importantes estudios embriológicos, sólo después de una serie de profundas modificaciones reviste la naturaleza humana. Primero lo hace aparecer, aun después de la fecundación, como completamente inanimado en rigor, si bien preparado para la animación; luego lo hace participar sólo de alma vegetativa y llevar una vida completamente de planta ; después, lograr la animación animal ejercitando desde entonces actividades sensitivas ; y sólo considerablemente más tarde lo hace participar del alma intelectiva y, con ella, de la verdadera naturaleza del hombre. En este punto es cuando empieza a ser el producto germinal un ser espiritual-corporal bajo la predicha cooperación de la divinidad (1).

(1) ZELLER cree que según Aristóteles el νοῦς ha estado ya antes del acoplamiento, en la semilla del padre y debe por lo tanto ascribirse, lo mismo que el jugo generativo, a la semilla

Ese momento de acabar de formarse el hombre coincide, según Aristóteles, con el de la diferenciación

paterna, y que cuando Aristóteles lo llama θεῖον σπέρμα (semilla divina), no quiere con ello significar el origen de la semilla, sino que el epíteto « divino » quiere decir tanto como « espiritual ». Pero se había hecho cuestión expresa del origen de esa semilla, y de no contestarla con el θεῖον, habría quedado sin respuesta. Y si el θεῖον no quisiera decir aquí más que « espiritual », la frase : τὸ μεν χωριστον ον σώματος, ὅσοις ἐμπεριλαμβάνεται τὸ (otra lección dice τι) tfeíov, se convertiría en una tautología que no diría nada, pues sería como decir : « una parte de la semilla es espiritual, esto es, una parte de aquellos productos germinales en que está contenida la semilla (o una semilla) espiritual ».

Es extraño también lo que inventa ZELLER de que los escritos aristotélicos no conozcan jamás un sentido causal de la palabra flemi. Desearía yo saber qué otro sentido puede darse a las palabras θεία εὐτυχία en la *Ética* de EUDEMO, que el de una felicidad que se nos concede por disposición divina. Habría de considerarse a Aristóteles como un hombre que no estaba bastante familiarizado con el griego de su época para tener por imposible el usar nunca el θεῖον en sentido causal, ni aun en unión con la palabra σπέρμα (simiente) que tan aparentada es a una significación causal. No puede probarse el uso del término θεῖος en Aristóteles en un sentido técnico unívoco de inmaterial, pues lo hace cambiar con frecuencia de sentido.

Una circunstancia que dificulta realmente la interpretación de este pasaje, es la corrupción del texto que ya la misma sintaxis hace sospechar. He aquí el texto tal como se nos ha transmitido : τὸ δὲ τῆς γονῆς σῶμα, ἐν ᾧ συναπέρχεται τὸ σπέρμα τὸ τῆς ψυχικῆς ἀρχῆς, τὸ μὲν χωριστὸν ὂν σώματος,... τὸ δ' ἀχώριστον, τοῦτο τὸ σπέρμα τῆς γονῆς διαλύεται etcétera. Se ha querido enmendar el último σπέρμα enramio. Pero es una conjetura errada. Más bien parece debe leerse: το δ'l·/. της γονῆς σωμα... ἀχώριστον, τούτω τα... La explicación del texto así enmendado está en lo que digo en el texto. Si como ZELLER quiere, el *roe;* hubiera estado en la semilla del padre, no podría aquél haber animado ésta, porque esto lo niega una y otra vez del modo más terminante. Y ¿de qué otro modo (si no es para animarla) podría estar en ella? No como un cuerpo está en otro cuerpo, pues que el νοῦς

del sexo (1) y por tanto con el momento en que también Platón hacía implantar en el embrión el alma formada por Dios. Éste, que no creía que el espíritu humano integrara la naturaleza del cuerpo, se había por eso mismo decidido por la opinión, de que la animación del cuerpo mediante el espíritu humano tiene lugar en una fase tardía del desarrollo embrionario, pues que según la cualidad del alma a una debía señalársela por lugar de habitación un organismo macho, a otra un

es incorpóreo. Sólo, por lo tanto, quizá en el sentido de que obrara algo sobre ella o de ella sufriera o ambas cosas a la vez. Pero, y ¿cómo y qué podrá obrar tratándose de un mero proceso **vegetativo** y empezando la actividad noética más tarde que la sensitiva misma? Que el νοῦς incorpóreo puede sufrir algo de parte de la simiente corpórea, ni que pensar en ello. Por otra parte, ¿cómo el νοῦς, de estar desde luego en el semen del padre, podría haber pasado juntamente con el semen a las catamenias, siendo no algo que forme parte de la naturaleza del semen, sino algo que existe en sí mismo? Evidentemente, habría tenido que hacer ese movimiento de traslación por sí mismo. Y ¿cómo había de haber podido hacer ese movimiento local, cuando en la *Física*, al discutir los argumentos de Zenón, se dice de la manera más expresa que sólo algo extenso puede moverse localmente? Por eso aun los espíritus de las esferas aparecen como sustancias absolutamente inmotas e **inmóviles.** Teniendo en cuenta esto, se **ve evidentemente** cuán insostenible es la interpretación de la frase : θύραθεν ἐπεισιέναι (*De Gen. An.* II, 3 p. 736 b 28) en el sentido de un desplazamiento de fuera adentro. Nada más seguro que aquí se trata de una relación causal « de dónde ». **Volvemos,** pues, a repetir aquí lo que tantas veces hemos dicho, de que hay que tener en cuenta la interdependencia de un punto con el conjunto de la doctrina **(véase** también mi obra recién publicada : *Doctrina* de *Aristóteles sobre el origen del espíritu humano).*

(1) Véase *De Gen. An.* II, 4.

organismo femenino. Pero desde luego esa concordancia es interesante como prueba de que en Aristóteles se ven a cada paso huellas de la influencia de Platón.

La aparición del género humano es, por decirlo así, la plenitud de los tiempos

Si la entrada del *νοῦς* en el feto es el momento de su acabada formación, también la aparición del género humano en la historia puede considerarse con toda verdad como la plenitud de los tiempos. El hombre, en efecto, y sobre todo su parte espiritual por la que se parece a Dios tanto más que por la parte corporal, parece ser el fin supremo a cuya consecución se dirige todo el devenir terreno, y con éste, toda la ordenación y movimiento de las esferas celestes. Por eso lo llama nuestro pensador el rey del mundo terrenal. Si frente a la planta el animal tiene ya algo de bueno en sí mismo, nada es esto empero comparado con lo que en el hombre se halla realizado. Y este bien del hombre no está tanto en la naturaleza humana como tal o en las partes espirituales que le corresponden, cuanto en su actividad. La divinidad es, según el Estagirita, no una mera potencia de intelección sino un pensar efectivo y una vida feliz. Y así, por consiguiente, el hombre en tanto participa de la semejanza con Dios y de lo bueno en sí, en cuanto se le concibe en completa actuación de sus facultades espirituales. Y aquí se presenta en primera línea la Sabiduría, como lo hace destacar con el mayor

relieve no sólo en la *Metafísica* sino también en la *Ética* y en la *Política*.

La sabiduría se ofrece como fin del hombre de tal modo, que la referencia a ella y a sus intereses debe dar la norma para la ordenación total de la vida humana. Tanto en la Ética Nicomaquea como en la Eudemea y en la llamada Gran Ética se encarece esta idea del modo más enérgico. En cierto sentido, se dice allí, es la Ética y la prudencia práctica por la que debe regirse todo, y en otro cierto sentido lo es la Sabiduría. La prudencia práctica, en el sentido de que da preceptos e instrucciones ; la sabiduría, empero, en el sentido del bien a cuya consecución miran aquellos preceptos. Las virtudes morales deben estar en un medio entre los dos extremos viciosos. Pero si se pregunta cómo se ha de determinar ese medio, la contestación en último término es la siguiente : la determinación ha de ser del modo que responda mejor al fin de la vida del hombre, que está en el conocimiento propio del sabio. Igualmente todas las relaciones sociales en que entra el hombre, deben enderezarse en último término a ese conocimiento como a su fin.

Necesitando el hombre del Estado para su educación y dirección moral, el Estado todo debe ver su más alto cometido en el fomento de la sabiduría. La justicia en ese amplio sentido que comprende toda clase de moralidad, la califica Aristóteles de « más bella que el lucero matutino y vespertino ». Pero vemos también que para él la sabiduría es el sol que presta brillo a esos luceros.

El más acá como preparación para un más allá beatificante y recompensador de todos en justicia

Pero ¿tenemos acaso ya en la sabiduría la cumbre de la evolución toda? En ese caso ¿no parecería estar todavía muy lejos el mundo de ser el más perfecto que cabe pensar en eso de ser el más semejante a Dios?

Vemos que relativamente muy pocos llegan a hacerse partícipes de la sabiduría y que aun éstos sólo con interrupciones viven en sus altas contemplaciones. Y aun éstas, ¡de cuántas imperfecciones no están tocadas! Dice, en efecto, el libro 2.° de la *Metafísica*, cualquiera que sea su autor, dentro por completo del sentir aristotélico, que la inteligencia del hombre se parece a un buho, que cuando más claro brilla el día, es cuando menos ve. Sólo por razonamiento analógico tocamos algo de la divinidad, utilizando así los coaceptos de nuestra experiencia que en sí y por sí le son inadecuados, pero nos falta un conocimiento propiamente intuitivo de Dios.

Aristóteles enseña que aun para este conocimiento no le falta del todo capacidad a nuestro entendimiento siendo en esto comparable más bien que a un ciego, a uno dotado de potencia visual en un tiempo en que no ve realmente (1). Pero en el libro 3.° del *Alma* lanza la pregunta de si un espíritu aún no liberado del cuerpo es capaz de conocer a un ser puramente espiritual. Y

(1) *Met.* 0, U) p. 1052 α 2.

si hubiera llegado a escribir aquella *Metafísica* a la que aquí reserva la contestación de aquella pregunta, lo hubiera hecho en sentido negativo, ya que todos nuestros conceptos están sacados de los fantasmas. Pero si no en esta vida, seguramente y en consecuencia de sus principios, no hubiera excluido la posibilidad de intuir la divinidad en la vida de más allá. Y coa esa visión que lo mismo que la poseída por Dios y los espíritus de las esferas, traería consigo el conocimiento del plan divino del mundo, se alcanzaría una felicidad frente a la cual sería incomparablemente inferior todo lo que ofrece la vida terrena aun en sus más perfectas manifestaciones. Allí veríamos logradas en admirable semejanza a Dios aun las producciones del bajo mundo. Y la consideración de ese fin descargaría de todo reproche lo que se atraviese en el camino, en punto a monstruosidades no sólo del mundo vegetal y animal sino también de la vida misma humana (dolores, errores, crímenes, degeneración lo mismo de individuos que de pueblos y períodos culturales enteros), pues que todo sería como una especie de preparación embrionaria.

Y ese conocimiento de Dios en el más allá ¿lo tendrán todos o sólo algunos escogidos? Y ¿sucederá eso al cabo de una ulterior evolución o inmediatamente después de la muerte? Aristóteles cree que se dan en la tierra los casos de más extrema oposición : una virtud incontrastable o una corrupción absolutamente insanable (1). Pero también cree en el mérito y en el de-

(1) Véase *Eth. Nic.* III, 7.

mérito (1) y ve algo hermoso en una sanción de justa recompensa (2). Podría, pues, presumirse que también él admite en el más allá un Tártaro con penas eternas, tanto más cuanto que Platón enseñó esto mismo. Sin embargo, un pasaje de la *Metafísica*(3) parece indicar otra cosa aludiendo al hecho de que muchas representaciones de lo divino son ficciones inventadas por los legisladores para influir en los hombres por medio del temor. También es un rígido determinista (4), lo que no le impide lo mismo a él que a Leibniz, creer en la libertad y en la responsabilidad. Ya le vimos antes, a propósito de Dios, no tener por incompatibles la más perfecta libertad y la absoluta necesidad. ¿Cómo, pues, extrañarnos de que una necesidad mediata como la que puede darse para la naturaleza de nuestra voluntad en determinadas circunstancias interiores y exteriores, no la tenga él por contradictoria con nuestra libertad? Nuestra voluntad se decide siempre libremente, esto es, según su inclinación, en pro o en contra de una acción (5) que responde a las exigencias de la moralidad,

(1) Ibídem.

(2) Véase *Eth. Nic.* IV, 11 p. 1125 b31, p. 1126 b4 ; V, 7. 8 ; X, 9 p. 1179 *a* 28.

(3) *Met. Λ,* 8.

(4) Aún no había yo visto esto cuando escribía mi *Psicología de Aristóteles,* y me creo en el deber de rectificar expresamente lo que entonces dije. Y donde esto se ve del modo más evidente es en la *Ética* de Nicómaco que debe ser considerada como su obra más madura, si bien pone buen cuidado en prevenir las funestas deducciones que muchos tratan de sacar injustificadamente de la teoría determinista.

(5) Véase *Eth. Nic.* III, 3. 7, hacia el fin.

estando ello por tanto siempre en su mano. Y si bien, aun no siendo innata la virtud a nadie, uno está más o menos bien dotado que otro para ella, está siempre en la mano de cualquiera, originariamente por lo menos, el adquirir, si quiere, las disposiciones para la virtud: facultad que únicamente se pierde de un modo definitivo en la otra vida, mientras que permanece siempre la facultad de obrar bien de que antes hablamos (1). Algo parecido nos dijo antes respecto a Dios : no porque su voluntad esté inmutablemente dirigida al bien, le falta el poder de obrar el mal. Pero a pesar de todo, la doctrina de una condenación *ab aeterno*, aneja al determinismo, según el cual para todo nuestro obrar y conducta es decisiva en último término una divina *ευτυχία* o *δυστυχία* (una especie de predestinación) (2), es algo que tiene una dureza insoportable.

¿Cómo se explica esa concepción aristotélica? Todo parece indicar que nuestro pensador hace llegar a todos en el más allá a un conocimiento de Dios y de su plan cósmico y con ello a un bien con el que no tiene comparación ningún bien de la tierra. Y todo ello inmediatamente en el momento de la muerte, pues siendo definitiva la separación del cuerpo y siendo imposible un renacimiento, ya no es (3) posible un movimiento en

(1) Véase *Eth. Nic.* III, 7.

(2) Véase *Eth. Nic. 1,* 10 p. 1099 b 11. La virtud es *θεόσδοτος* (un don de Dios).

(3) Véase *Met. Λ,* 7 p. 1072 b 8. El movimiento local es el primero de todos. Nuestro pensamiento no es una modificación de continuidad, pues tiene una anterioridad y posterioridad temporal sólo por estar en dependencia de los procesos corpóreos.

el alma. Aun admitiendo en el alma una cadena de efectos secundarios, deberían realizarse todos de una vez desde el primero hasta el último, según lo que nos ha dicho sobre la relación temporal de causa y efecto.

Pero ¿y cómo eso? ¿No se reduce entonces a la nada la idea de una sanción recompensadora? Podría ello pensarse y esto explicaría por qué Aristóteles en su *Ética*, en oposición con Platón, no alude absolutamente nada a una recompensa en la otra vida. Pero no es así. Acordémonos de la diferencia que nos hizo notar en este punto entre los espíritus de las esferas y la divinidad. Igualmente ha de haber aquí diferencias en el mismo sentido. Si bien los espíritus humanos separados contemplan todos el plan del mundo y se ven a sí mismos implicados en ese plan, con su vida en la tierra, sin embargo uno se ve idéntico con el que hace aquí buenas acciones (en lenguaje de más acá : « con el que hizo buenas acciones »), y otros con el que las hace malas. Es este conocimiento al que se llega en la otra vida, un juicio universal eterno, glorificante o condenatorio, un juicio universal que se realiza eternamente como tal ante los ojos de todos. ¿No ha de verse en él una sanción, y una sanción completamente proporcionada al verdadero mérito?

En nuestra época, Nietzsche concibió de otra manera una sanción ultraterrena. Habiéndose llegado a convencer en virtud de no sé qué pretendidos testimonios y descubrimientos de las ciencias naturales, de que todo lo que en el mundo sucede, se ha de repetir exactamente igual en períodos regularmente recurrentes,

creyó haber hallado en esa idea un motivo que podía contrarrestar fuertemente la tentación de obrar mal. Tenía que aparecer como algo terrible el verse infamado, no una sola vez sino infinitas veres y siempre de nuevo por toda la eternidad, a consecuencia de una baja acción que se comete una sola vez. Pero no se daba cuenta [de que ese argumento es un arma de dos filos] de que el que vulnera la moralidad por sustraerse a un trabajo que dura un instante, se expone, sí, en virtud de esa pretendida repetición indefinida, a una infamia que se estaría renovando por siempre; pero podría decirse también asimismo, que teniendo que soportar un trabajo intolerable por cumplir con su deber, en virtud de esa misma repetición indefinida tendría que estar soportando ese trabajo no sólo esta vez sino siempre y siempre de nuevo. Pero lo que en Nietzsche no resulta por esa razón, en el sistema de Aristóteles está en su lugar. El sacrificio se hace sólo una vez, pero la conciencia de haber resistido la tentación con noble sentido, nos ha de hacer felices por toda la eternidad. Quien tiene tales convicciones escatológicas, posee siempre en ellas un motivo más para preferir el obrar noble al innoble.

Pero con la desaprobación de la propia conducta puede componerse la admiración del plan de Dios aun en aquellas disposiciones que conducen a aquélla. Si el criminal obra criminalmente porque pospone lo que debe preferirse, y al revés, el plan cósmico de Dios se presenta sin embargo como el plan del mejor mundo posible y así, por parte de Dios, siempre y en todo se da

la preferencia a lo que lo merece sobre lo menos bueno. Todos, por abyectos que hayan sido, se convierten, por decirlo así, en el momento de la muerte. Si antes preferían lo malo a lo bueno, ahora prefieren lo mejor, en todo de completo acuerdo, lo mismo que en el conocimiento, con la divinidad misma (1). Si en alguna concepción religiosa aparece la divinidad haciendo salir el sol sobre justos e injustos, es en la filosofía aristotélica. Aun para la misma propia personalidad (conciencia) habría desaparecido lo que ella haya querido de malo. Lo que ahora la llena, es el amor y el placer de lo verdaderamente bueno.

Ahora bien, con una convicción filosófica así, ¿no habría de sentirse uno tentado de darse la muerte? Aquí puede aplicarse también a Aristóteles la frase de Platón : « Sería criminal abandonar por iniciativa propia el puesto que nos ha sido dado por Dios. Sería una acción que, como las otras malas acciones, nos habría de parecer fea por toda la eternidad ».

Ilimitado crecimiento de lo bueno en sí. Multiplicación ilimitada de la vida beatífica en sabiduría

Crece indefinidamente el número de los espíritus bienaventurados, cada uno de los cuales lleva una es-

(1) Véase lo que dice en *Eth. Nic.* VII, 5, hacia el fin, sobre el modo cómo únicamente puede llegarse a posponer lo mejor, en que hace una cierta concesión, para nuestro caso muy significativa, al punto de vista socrático de que toda preferencia concedida a lo malo tiene su fundamento en una ignorancia.

pecie de vida de mónada Leibniziana como un espejo del universo desde su punto de vista, vida sin embargo que, como la de Dios, no tiene cambio. Y así desaparece el posible reparo de que el mundo no puede ser el mejor mundo posible por ser finito y representar toda finitud un límite franqueable. Pues si es verdad que hay límites, también lo es que todo límite está siendo continuamente superado. Cierto que el mundo corporal no experimenta tal crecimiento. Pero, lejos de ser esto un inconveniente, es una ventaja. El mundo corpóreo no representa algo bueno en sí, sino sólo útil, y una superación de la medida sería algo superfluo que la bella organización de la naturaleza no permite, ni aun en el campo biológico, en virtud del principio : *Natura nihil facií frustra.*

Ahora ¿por qué precisamente es ésta (y no otra) la medida requerida por el mejor mundo posible? Es ésta una cuestión de aquellas que no podemos resolver desde el punto de vista de nuestros actuales limitados conocimientos. Es bastante para Aristóteles el hecho de que no están en mejor situación los adversarios del optimismo para demostrar otro mundo como mejor o igualmente bueno.

Necesidad teleológica indispensable del mundo de los cuerpos

Pero y ¿a qué, en general, todo este aparato corpóreo? Podría creerse que importando únicamente los espíritus bienaventurados del más allá, se habría conseguido esencialmente lo mismo habiéndolos producido

desde luego la divinidad en su estado final definitivo. Si a causa de lo absurdo de un número actualmente infinito, esto solo era posible por medio de una sucesión de creaciones ¿por qué esa sucesiva creación no había de hacerse directamente en vez de hacerlo por vía de una temporal detención en el mundo terrenal, en que se encuentra tanta cosa sin valor y hasta, mirada en sí misma, fea e infame? La respuesta, empero, está en lo ya dicho. Lo que solamente por la voluntad de Dios recibe inmediatamente su primera existencia, eso debe ser, según el Estagirita, eterno como Dios. Por eso es imposible un salir nada de la nada. Pero si existieran desde la eternidad todas las inteligencias humanas que van apareciendo sucesivamente en la historia, serían no ya una multiplicidad que crece indefinidamente, sino una multiplicidad actualmente infinita. Si, pues, la multiplicación indefinida es la requerida para que el mundo de Dios sea el mejor posible, el mundo corporal, a modo de una imprescindible incubadora, aparece también como una exigencia teleológica indispensable.

Añádase a esto que aquí tiene aplicación lo que dice nuestro autor respecto a la virtud : una más perfecta ordenación parece exigir que Dios, a quien debemos siempre considerar como el dador de este buen don, no quiera concedérnosla, sino como fruto de un esfuerzo propio meritorio (1). De ese modo, esa distinción, por decirlo así, que han de llevar los que durante su vida en la tierra vivieron bella y noblemente, la ofrece Dios

(1) *Eth. Nic.* I, 10.

como una justa recompensa que les discierne a éstos con preferencia a otros. Podemos también aquí traer a cuento la sentencia aristotélica de que el mundo no puede parecerse a una mala tragedia que se reduce a meros episodios sin conexión entre sí (1). Una buena organización requiere una colaboración de todo con todo. Así vemos que aun de los espíritus de las esferas ninguno está sin un influjo providencial sobre el curso del mundo inferior. Los espíritus humanos, separados, no tienen ya ese influjo, y, por lo tanto, de no haber estado implicados con el mundo inferior en la precedente vida terrena, no tendrían esa colaboración con los demás acontecimientos que requiere, según la convicción de Aristóteles, la belleza artística del mundo. Sólo en virtud de esa implicación, tiene ahora cada mónada su especial punto de vista desde el cual contempla el mundo.

Observaciones finales. La Filosofía de Aristóteles en confrontación con otras concepciones del Universo

Después de lo enunciado, podemos explicarnos cómo podía existir efectivamente en el espíritu de Aristóteles la convicción de que el orden del mundo, tal como él lo concebía, es verdaderamente digno de su primera causa ideal. Cierto que esa concepción, con la extensión en que la he expuesto y se la he hecho a él explicar y defender, no he podido encontrarla en sus escritos,

(1) *Met. Λ,* 10 p. 107C *u* \ y *N,* 3 p. 1C90 b 19.

porque desgraciadamente no llegó él mismo a realizar la proyectada exposición completa de su *Metafísica*. ¿Habré de temer, pues, que se me objete que, como Platón hizo con Sócrates, he puesto yo en boca de Aristóteles muchas cosas en que éste ni había pensado siquiera? No faltará quien haga esa objeción. Pero quien escrupulosamente tenga en cueuta todo lo que, de una parte, está contenido como consecuencia en los principios y, de otra parte, sale a luz en observaciones interesantísimas, y al mismo tiempo considere las notables aporías de Teofrasto (1), de las que no se puede decir que revelen dudas sobre las enseñanzas del maestro siendo así que sólo se proponen abrir el camino a una más profunda comprensión de las mismas, ése (por lo menos abrigo esa esperanza) ha de rectificar más y más su juicio en un sentido más favorable para mí.

La *Teodicea* de Aristóteles no es inferior, en modo alguno, a la de otros pensadores teísticos, ni aun a la de Leibniz. También es interesantísima la comparación de la escatología aristotélica con la cristiana en general. A pesar de sus diferencias muy grandes tiene con ella no-

(1) Además de estas aporías hay que tener en cuenta también la observación, que nos ha conservado TEMISTIO, del libro V de la *Física* de TEOFRASTO, que atribuye todo error a los influjos del cuerpo, lo que demuestra su creencia de que el alma, liberada del cuerpo no está ya sujeta a error. De los dichos de Aristóteles mismo, además de los que cito en el texto, merece mención el pasaje de *Eth. Nic.* X, 7 p. 1177 b 31 en que designa la vida contemplativa del sabio como una ἀθανατίζειν (un hacerse inmortal) en cuanto es posible en vicia mortal. Esto concuerda con la idea de que la vida que llevaremos, como inmortales, es una vida de sabiduría de más alto rango.

tables coincidencias (1). Evita Aristóteles felizmente las contradicciones de los teólogos indeterministas y la dureza de los que no se detienen ante una predestinación a la condenación eterna. Tiene en cuenta la idea de sanción remuneradora. Se encuentra, por otra parte, bien fundamentado todo lo que he dicho para dar su verdadero sentido a la frase aristotélica de que la vida de Dios es puramente teorética.

Si establecemos un paralelo comparativo de la concepción cósmica de Aristóteles con la de Platón, se echa de ver un amplio parentesco y al mismo tiempo una trasformación decisiva y realizada en un sentido coherente. En ambos el bien de la contemplación es el más alto y nuestra verdadera salud está en el más allá. Pero en Platón la vida de más allá ha precedido a la de más acá. Fué allá, no aquí, donde fué formada el alma y no cabe hablar de un perfeccionamiento de la misma en el más acá. Según Aristóteles, es aquí, donde formamos primero los conceptos; y el alma sólo empieza a ser, cuando se forma el hombre. Y para aumentar indefinidamente los ciudadanos del más allá, pasan las almas humanas, una tras otra, del más acá al más allá. Dentro del sentido de Platón, habría razón de preguntarse para qué sirve todo este mundo corporal que contiene tanto mal y horror, y que para los habitantes del

(1) También, naturalmente, con las doctrinas religiosas del Judaísmo, de las que salieron las cristianas. En relación con ello se comprenden fácilmente las expresiones de admiración por el pueblo judío que encontramos en TEOFRASTO y en las que lo celebra como un pueblo filosófico.

más allá no ha sido más que tentación para el pecado (1). En Aristóteles no hay tal prevención contra el mundo. Éste aparece admirable en su teleología como de un embrión, cuando se mira al resultado final, si bien debe renunciarse a la comprensión de todo detalle, lo que sería exigir demasiado a la capacidad humana. No sería difícil, claro es, demostrar que el sistema en total no es sostenible. No he dejado de hacer alguna observación crítica a algún punto importante, si bien no a todos. A pesar de ello, la teoría de la sabiduría del gran pensador antiguo, hasta aquí tan mal comprendida, podría muy bien abrir los ojos de nuestra época tan pesimista, a la idea siguiente : que no se limitan, ni mucho menos, los recursos que ofrece la concepción optimista del mundo, a lo que hoy se entiende común y superficialmente por optimismo.

(1) Esto según el Fedro. Según el Timeo ya no es así, pero de todos modos, según él, debemos ver en el mundo de los cuerpos la fuente de toda corrupción moral.